INTRODUCCION A LA LECTURA DE LA BIBLIA - 9

Joseph Auneau — François Bovon
— Etienne Charpentier — Michel Gourgues —
— Jean Radermakers —

Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles



INTRODUCCION A LA LECTURA DE LA BIBLIA

Dirigida por E. Charpentier † y A. Paul

Aspira a ser el instrumento de trabajo y reflexión esperado por grupos bíblicos, comunidades o simples lectores. No se dirige a especialistas, sino a ese amplio público que desea *leer y comprender* la Biblia. De ahí que se hayan redactado todos sus volúmenes en forma eminentemente didáctica y formativa.

Plan de la obra

Antiguo Testamento

1. Historia de Israel hasta Alejandro Magno
2. Escritos del Oriente Antiguo y fuentes bíblicas
3. *Pentateuco, Josué, Jueces, Samuel, Reyes*
4. Profetas y libros proféticos
5. Salmos y restantes libros

Nuevo Testamento

6. El mundo judío en tiempos de Jesús (publicado)
7. Los escritos judíos en tiempos de Jesús
8. Cartas de Pablo, Santiago, Pedro y Judas
9. Evangelios sinópticos y Hechos (publicado)
10. Los escritos de Juan

Vol. 0. Introducción general a la Biblia

J. AUNEAU / F. BOVON / E. CHARPENTIER
M. GOURGUES / J. RADERMAKERS

EVANGELIOS SINOPTICOS Y HECHOS DE LOS APOSTOLES



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original: *Évangiles synoptiques et Actes des Apôtres*

Lo tradujo al español
J.-L. SIERRA CORTES

Depósito legal: M. 5.165.—1983
ISBN: 84-7057-329-2

Printed in Spain

Fotocomposición: Grafilia - Pajaritos, 19 - Madrid
Impresión: Artes Gráficas Benzal, S. A. - Virtudes, 7 - Madrid-3

CONTENIDO



M. Gourgues/E. Charpentier

INTRODUCCION A LOS EVANGELIOS

J. Auneau

EVANGELIO DE MARCOS

J. Radermakers

EVANGELIO DE MATEO

François Bovon

EVANGELIO DE LUCAS
Y
HECHOS DE LOS APOSTOLES

PRESENTACION

Sócrates no escribió nada. Su discípulo Platón dio forma y puso por escrito el pensamiento del maestro. Ahora estudiamos a Platón, pero nos interesa la persona de Sócrates.

Jesús tampoco dejó nada escrito. Pero su vida y su persona han dado origen a una incesante e inmensa literatura. Ahora estudiamos los evangelios, pero lo hacemos para acercarnos a la fascinante persona que es Jesús.

Toda persona es un misterio. Sabemos que es imposible encerrarla en un solo retrato. Esto es mucho más difícil cuando se trata de una persona como Jesús, en quien los creyentes reconocen a Cristo, el Hijo de Dios. Han hecho falta, al menos, cuatro retratos, los cuatro evangelios, para poder descubrir algo de su riqueza.

Este volumen de la «Introducción a la lectura de la Biblia» presenta los tres primeros evangelios. Su gran parecido permite disponerlos en tres columnas paralelas y leerlos simultáneamente (*syn-opsis* en griego); por esto se los llama evangelios sinópticos.

Pero, a pesar del gran parecido, estos evangelios son también diferentes entre sí. Nacieron en comunidades distintas, y cada uno de ellos tocó un aspecto peculiar de la persona de Jesús.

* * *

En el modo mismo de presentar los evangelios sinópticos, este volumen intenta respetar tanto su parecido como su diversidad. Por eso se encontrarán en cada una de las partes los mismos planteamientos sobre la estructura del evangelio, sus particularidades literarias, su teología, la comunidad que lo vio nacer y su autor; pero estos elementos se modularán en función del carácter propio de cada libro. Los colaboradores del volumen han gozado de libertad para hacernos sentir cómo perciben ellos la obra que presentan. A tres evangelios, tres comentarios diferentes.

JOSEPH AUNEAU, sacerdote sulpiciano francés, es profesor en el seminario mayor de Caen. Mediante un estudio muy minucioso nos introduce en la lectura del evangelio de Marcos. Analizando su vocabulario, su estructura y sus géneros literarios, nos permite descubrir cómo este evangelio, largo tiempo marginado, ofrece una estructura y una teología muy elaboradas.

JEAN RADERMAKERS, jesuita belga, enseña en el Instituto Lumen Vitae de Lovaina. Después de publicar un comentario a Mateo, y otro a Marcos, prepara uno más sobre Lucas. En el presente volumen, con precisión y pedagogía, nos hace penetrar en la construcción majestuosa del evangelio de Mateo como en un santuario armonioso donde percibimos la alabanza de una Iglesia que celebra a su Señor.

FRANÇOIS BOVON, protestante suizo, es profesor en la Universidad de Ginebra. Se dio a conocer particularmente con la publicación de un libro sobre *Luc le théologien,* en el que ofrece una notable síntesis de todas las investigaciones realizadas en el mundo durante veinticinco años. Al presentar los dos libros de Lucas, Evangelio y Hechos de los Apóstoles, logra admirablemente desvelar el proyecto del autor en esta obra donde brilla la ternura de Dios.

Pero antes de leer estos evangelios convenía entrar un poco en contacto con su prehistoria: cómo se pasó de la predicación de Jesús, allá por los años 28-30, a la predicación sobre Jesús, consignada en estos evangelios, escritos entre los años 70 y 90. MICHEL GOURGUES, dominico canadiense, profesor del centro de filosofía y teología de su orden en Ottawa, nos lo explica con claridad en un texto que hemos elaborado juntos.

Con la presentación de los colaboradores se habrá dado cuenta el lector de algunos de los objetivos que se propone esta colección.

Los autores proceden de los diversos territorios de lengua francesa (Bélgica, Canadá, Francia, Suiza) y pertenecen a Iglesias diferentes, católica y protestante. Esta superación de fronteras, geográficas y confesionales, manifiesta una voluntad de apertura, puesto que estos volúmenes, escritos por creyentes comprometidos con los textos que presentan, quisieran permitir a todos, creyentes o no, respetando todas las convicciones, des-

cubrir la riqueza de unos libros que para unos son textos fundacionales y para otros tesoros de la humanidad.

Los autores son especialistas y pedagogos; enseñan en universidades, seminarios o institutos pedagógicos y son animadores de círculos bíblicos. Y esto indica también claramente el objetivo de la colección: ser, a un tiempo, seria, científica y accesible. Quiere facilitar el acceso fructífero a los escritos bíblicos tanto al que abre la Biblia por primera vez como al que estudia teología.

Por ello se ha cuidado al máximo la presentación y la tipografía de los volúmenes. El lector comprobará la existencia de tres niveles en la presentación:

1. El texto básico, al alcance de todos los lectores.
2. Pasajes impresos con caracteres más pequeños. Sin ningún inconveniente los pueden desechar los principiantes que no se quieran complicar con demasiados detalles, o se pueden omitir en una primera lectura, en espera de profundizar más en ùna segunda.
3. Notas complementarias al final de cada capítulo, que facilitan a los estudiosos un conocimiento más profundo de los temas. Precisan puntos difíciles, citan documentos, presentan una bibliografía científica y pueden servir de guía para un trabajo o memoria.

Por su apertura, seriedad y carácter pedagógico, esta colección quiere proporcionar a todos, creyentes o no, laicos deseosos de iniciarse en la lectura de la Biblia, animadores litúrgicos, catequistas y estudiantes, una biblioteca básica de las ciencias bíblicas.

ÉTIENNE CHARPENTIER †

Los autores

JOSEPH AUNEAU: Sacerdote sulpiciano, nacido en 1936. Es profesor de exégesis del Nuevo Testamento en el seminario mayor interdiocesano de Caen.

FRANÇOIS BOVON: Nació en Lausanna en 1938. Es profesor de Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo en la Facultad de Teología de la Universidad de Ginebra. Es también autor de numerosos estudios exegéticos y animador de círculos de estudio.

ÉTIENNE CHARPENTIER †: Nació en 1930. Fue primero profesor en los seminarios mayores de Chartres y de Laval y después director del equipo bíblico «Evangile et vie» y de *Cahiers Evangile.* Falleció en accidente de coche en 1982.

MICHEL GOURGUES: Dominico canadiense, nacido en 1942. Es profesor en el colegio dominicano de filosofía y teología de Ottawa.

JEAN RADERMAKERS: Jesuita belga, nacido en 1924. Es profesor de Sagrada Escritura en Bruselas (Instituto de Estudios Teológicos e Instituto de Pastoral y Catequesis «Lumen Vitae»). Es muy conocido por sus estudios sobre los evangelios, sus numerosas publicaciones y conferencias.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Libros bíblicos

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
1 Cor	1.ª Corintios
2 Cor	2.ª Corintios
1 Cr	1.º Crónicas
2 Cr	2.º Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Hebreos
Hch	Hechos
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Job	Job
Jl	Joel
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jn	Juan
1 Jn	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lv	Levítico
Lc	Lucas
1 Mac	1.º Macabeos
2 Mac	2.º Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Marcos
Mt	Mateo
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 Pe	1.ª Pedro
2 Pe	2.ª Pedro
Prov	Proverbios
1 Re	1.º Reyes
2 Re	2.º Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
1 Sm	1.º Samuel
2 Sm	2.º Samuel
Sant	Santiago
Sof	Sofonías
1 Tes	1.ª Tesalonicenses
2 Tes	2.ª Tesalonicenses
1 Tim	1.ª Timoteo
2 Tim	2.ª Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

2. Publicaciones periódicas y colecciones

ASgn	«Assemblées du Seigneur», París.
BETL	«Biblioteca ETL».
Bi	«Biblica», Roma.
BSR	«Bibliothèque de Sciences Religieuses», París.
BTS	«Bible et Terre Sainte», París.
BVC	«Bible et Vie Chrétienne», París.
BZ	«Biblische Zeitschrift», Paderborn.
CBi	«Cahiers Bibliques». Foi et Vie, París.
CBQ	«Catholic Biblical Quarterly», Washington.
CE	«Cahiers Evangile», París.
CNT	*Commentaire du Nouveau Testament,* Neuchâtel-París.
DS	*Dictionnaire de Spiritualité,* París.
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément,* París.
EB	«Etudes Bibliques», París.
Ech.SM	«Echos de Saint-Maurice», París.
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses», Lovaina.
FRLANT	«Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», Gotinga.
JBL	«Journal of Biblical Literature», Filadelfia.
LD	«Lectio Divina», París.
LLB	«Lire la Bible», París.
LMB	«Le Monde de la Bible», París.
LVie	«Lumière et Vie», Lyon.
MKNT	*Kritisch-exegetischer Kommentar z. N.T.* (Meyer), Gotinga.
MO	«Masses Ouvrières», París.
NRT	«Nouvelle Revue Théologique», Lovaina.
NT	«Novum Testamentum», Leiden.
NTS	«New Testament Studies», Cambridge.
PdD	«Parole de Dieu», París.
RB	«Revue Biblique», París.
RevSR	«Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo.
RSPT	«Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», París.
RSR	«Recherches de Science Religieuse», París.
SB	«Sources Bibliques», París.
SBG	*La Sacra Bibbia,* Turín.
SCE	«Suppléments aux Cahiers Evangile», París.
THK	*Theologischer Handkommentar z. N.T.,* Leipzig.
TKNT	*Herders Theologischer Kommentar z. N.T.,* Friburgo de Brisgovia.
TOB	*Traducción ecuménica de la Biblia,* París.
TWNT	*Theologisches Wörterbuch z. N.T.,* Stuttgart.
TZ	«Theologische Zeitschrift», Basilea.
VB	«Verbum Domini», Roma.
VS	*Verbum Salutis,* París.

M. GOURGUES/E. CHARPENTIER

INTRODUCCION A LOS EVANGELIOS

CAPITULO PRIMERO

LA PALABRA «EVANGELIO» Y SU CONTENIDO

UNA BUENA NOTICIA

Hablar de *Jesús* no implica compromiso mayor ni menor que hablar de Sócrates o de Buda. Pero hablar de *Jesucristo* ya es diferente. Al juntar al nombre propio el título de «Cristo», es decir «Mesías», se reconoce en un personaje histórico, Jesús de Nazaret, la figura excepcional en quien ha tenido cumplimiento la larga espera de una humanidad en busca de Dios.

Lo mismo ocurre con el evangelio. En rigor, sólo desde la fe se puede hablar de *evangelio* (en singular); también sólo desde la fe se puede decir *Jesucristo.* La palabra «evangelio», efectivamente, no es más que la transcripción del término griego *euaggelion,* formado, a su vez, de otros dos: el adverbio *eu,* que significa «bien»[1], y el verbo *aggellô,* «yo anuncio, comunico un mensaje, una noticia». «Anuncio», «noticia» se sitúan en el plano de la objetividad: sabemos que tal hecho, tal acontecimiento se produjeron de tal modo y en tal momento. Por el contrario, «evangelio» se sitúa en el plano de la interpretación: reconozco una buena noticia en tal acontecimiento que se me comunica. Ello implica un juicio de valor positivo, un reconocimiento. Dos personas, por ejemplo, pueden leer al mismo tiempo en la primera página de un periódico la misma noticia: «El presidente X» o «el primer ministro Y» «dimite». Las reacciones serán diferentes según las opiniones políticas de los lectores: para uno será una buena noticia; para el otro, mala.

Cuando las primeras comunidades cristianas escogen la palabra «evangelio» para denominar ese acontecimiento único e inédito que se les comunica y del que quieren dar testimonio, se manifiestan decididamente comprometidas con el mensaje. Decir «buena noticia» excluye toda neutralidad y refleja un re-

[1] Como en muchas palabras transcritas del griego: eutanasia («bien morir»), eufonía («bien sonar»), eucaristía («buena gracia»), eufemismo («bien hablar») y en nombres propios como Eulogio, Eulalia («buena palabra»), Eugenio («bien nacido»), etc.

conocimiento, una opción de fe. Otras personas, al tener noticia de los mismos hechos, pudieron guardar sus distancias o incluso reaccionar negativamente. Pensemos, por ejemplo, en el juicio severo del historiador Tácito (*ca.* 55-119):

> Este nombre (*chrestiani*, cristianos) les viene de Cristo, quien en época de Tiberio fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato Esta superstición detestable, aunque reprimida por algún tiempo, volvia a resurgir, no sólo en Judea, lugar de origen de esta plaga, sino en la misma Roma, donde se difunde y encuentra clientela todo lo que hay de odioso e infame en el mundo (*Annales*, XV,64)

Y en nuestra época no deja de ser significativo, por ejemplo, que en una reciente traducción del Nuevo Testamento realizada por un autor judío, la palabra *euaggelion* se traduzca por el término neutro de «anuncio». Así, un pasaje como el de Mc 1,1, que solemos traducir por «Comienzo del *Evangelio* de Jesucristo Hijo de Dios», aparece en dicha traducción del siguiente modo: «Inicio del *anuncio* de Yeshúa el mesías, ben Elohim».[2] La diferencia es clara: tras la palabra «evangelio» hay un testimonio comprometido; la palabra «anuncio» denota un relato neutro.

EL TERMINO «EVANGELIO» EN LOS TEXTOS PROFANOS

El término *euaggelion*, evangelio, era conocido y usado por los autores profanos. En un primer momento significó «el regalo que se daba al portador de una buena noticia». En el griego clásico, además de este sentido de regalo, viene a designar más especialmente «el sacrificio ofrecido con ocasión de una buena noticia». Finalmente, en el griego helenístico, equivale a la buena noticia en sí misma. Y se usa sobre todo para designar el anuncio de una victoria militar. De tal empleo existen abundantes testimonios como, por ejemplo, en el historiador Plutarco (*ca.* 45-120), que es casi contemporáneo del comienzo del cristianismo. También es empleado el término en relación con el emperador romano, considerado como un dios. El anuncio

[2] Chouraqui, *Evangiles Les 4 annonces* (París 1976) Otro ejemplo «El proclama el *anuncio* de Elohim (= «el evangelio de Dios»), dice El plazo se ha cumplido El reino de Elohim está cerca Cambiad Acoged el anuncio» (Mc 1,15)

del nacimiento del príncipe heredero, de su mayoría de edad o de su subida al trono eran otras tantas «buenas noticias» (cf. la nota complementaria de página 63).

En Priene, Asia Menor, se encontró una inscripción del año 9 a.C en la que se pudo inspirar Lucas para celebrar la buena noticia del nacimiento de Jesús (cf. Lc 2,10-11). Se trataba de hacer comenzar el año en el aniversario del nacimiento del emperador Augusto y para ello se daban las siguientes razones:

Cada uno puede considerar con razón este acontecimiento como el origen de su vida y de su existencia, como el tiempo a partir del cual nadie puede lamentar haber nacido... La Providencia ha promovido y adornado maravillosamente la vida humana dándonos a Augusto... para hacerlo el bienhechor de los hombres, nuestro salvador, tanto para nosotros como para los que vengan después de nosotros... El día del nacimiento del dios (es decir, Augusto) ha sido para el mundo el comienzo de buenas noticias, recibidas gracias a él

Vemos, pues, cómo en la vida profana abundan los «evangelios», las «buenas noticias». Cada acontecimiento feliz, a lo largo de un reinado, es una buena noticia; cada victoria, un «evangelio», según lo indica la reacción del estratega Foción recogida por Plutarco: «Como del ejército llegaba, por escrito o de viva voz, una buena noticia *(euaggelion)* tras otra, exclamó: Pero ¿no van a terminar nuestras victorias?»

En cambio, para los judíos, y luego para los cristianos, sólo existe una buena noticia.

EL TERMINO «EVANGELIO» EN LA BIBLIA GRIEGA

No es invención de Jesús o de los primeros cristianos el uso que hacen de la palabra evangelio; al parecer, lo tomaron de la Biblia griega[3]. Esta utiliza unas veinte veces el verbo *euaggelizesthai* y seis veces el sustantivo *euaggelion, euaggelia*. Es particularmente significativo el modo de usarlo del Segundo y del Tercer Isaías: la «buena noticia» que se anuncia es la de la próxima llegada del reino de Dios, y se dan como signos la paz, la liberación (Israel se encuentra exiliado en Babilonia o

[3] En los LXX el verbo *euaggelizesthai* traduce el hebreo *basser*, el sustantivo es más raro y aparece en dos formas *(euaggelion* y *euaggelia)* en seis pasajes (2 Sm 4,10; 18,20 22 25 27, 2 Re 7,9)

acaba de ser liberado) y la felicidad (Is 40,9; 52,7; 62,6; 61,1; cf. Sal 40,9; 96,2).

Para los judíos no hay más que una buena noticia, *la* buena noticia de la llegada del reino de Dios. Y en este sentido la utiliza Jesús.

EL TERMINO «EVANGELIO» EN EL NUEVO TESTAMENTO

En los escritos del Nuevo Testamento observamos un significativo cambio de sentido. Los 54 casos en que se emplea el verbo *euaggelizein* y los 76 en que se emplea el sustantivo *euaggelion* se podrían distribuir en tres grandes categorías: *a*) Jesús anuncia la buena noticia de la llegada del reino de Dios. *b*) Los discípulos anuncian la buena noticia de Jesús. *c*) Marcos escribe la buena noticia de Jesús. El anunciante pasa a ser el anunciado, y el acto de proclamación se convierte en texto.

a) Jesús anuncia el evangelio del reino de Dios

Jesús se sitúa claramente en la línea del mensaje de Isaías; mensaje que, según Lucas, toma el mismo Jesús como base de su discurso programático en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18, citando Is 61,1-2). Jesús anuncia la buena noticia de que el reino de Dios, esperado para el futuro, llega con su predicación.

Entre los textos más claros se podrían leer: Mt 4,23; 9,35; 11,5; 24,14; Mc 1,14; Lc 4,18-43; 7,22; 8,1; 16,16; Hch 8,12 (Felipe); 10,36 (Pedro); 13,32 (Pablo).

En la época en que se redactan los evangelios, los cristianos utilizaban desde hacía tiempo la palabra «evangelio» en el segundo sentido (se anuncia a Jesús). Pero es de notar que, incluso entonces, se conserva el primer sentido. Parece ser que aquí entramos en contacto con lo esencial de la predicación de Jesús: él tiene conciencia de que, por su medio, o al menos con ocasión de su ministerio, el reino de Dios está llegando. Y ése es el objeto de la oración que enseña a sus discípulos: «Venga a nosotros tu reino» (Mt 6,9).

b) Los discípulos anuncian el evangelio de Jesús

El anunciante pasa a ser el anunciado. Jesús anunciaba el reino de Dios; los discípulos anuncian a Jesús resucitado. Esto puede sorprender al lector moderno, pero no a un judío. En efecto, después de la crisis macabea de los años 167-164, algunas corrientes espirituales del judaísmo creían en la resurrección de los muertos y la esperaban como el acontecimiento que marcaría el final de los tiempos y la venida del reino de Dios. Por tanto, proclamar que alguien ha resucitado, que Dios ha resucitado a Jesús, equivale a proclamar que ha llegado el reino de Dios, que los últimos tiempos han comenzado. La nueva situación de Jesús es el signo más manifiesto de esta llegada del reino.

Así, para los cristianos, la buena noticia no consiste, como para griegos y romanos, en una multitud de acontecimientos sucesivos y pasajeros, de importancia más o menos relativa, sino en un acontecimiento único, capital y fundamental: *en Jesucristo, Dios se ha acercado a los hombres de un modo decisivo y definitivo.* De una vez para siempre, Dios se ha comprometido con la humanidad y la ha llamado a entrar en comunión con él. Conocer a Dios, acercarse a él, vivir en plenitud, ya no es un sueño prohibido al hombre. Dios no es un ser lejano e inaccesible, perdido en las brumas de su trascendencia. En Jesucristo, Dios se ha manifestado en la historia como un Dios cercano, al que los hombres de todos los tiempos pueden acercarse como hijos reconciliados. En Jesucristo, Dios ha realizado el proyecto de acercamiento que había ido desvelando «en múltiples ocasiones y de muchas maneras a nuestros padres por los profetas» (Heb 1,1). Tal es el único y exclusivo evangelio, la única y exclusiva buena noticia que cambia el curso de la historia y que transforma el sentido y los horizontes de cada existencia humana.

De este modo se actualiza, por fin, la buena noticia, el *euaggelion* de que había hablado en otro tiempo el Segundo Isaías: «Dios envió su mensaje a los hijos de Israel, *anunciándoles la buena noticia (euaggelizomenos)* de *la paz* por Jesucristo, que es el Señor de todos los hombres» (Hch 10,36; el pasaje subrayado hace referencia a Is 52,7). Este versículo forma parte del discurso (Hch 10,34-43) que pronunció Pedro ante el primer grupo de paganos que entrarían en la Iglesia. Y puede reflejar algo de lo que fue la predicación cristiana primitiva, a

pesar de estar escrito por Lucas, autor de los Hechos, varios años después del acontecimiento.

Es el mismo contenido que la carta a los Efesios asignará al evangelio en una perspectiva teológica mucho más desarrollada, en la que se encuentra, sin embargo, la misma relación con el «evangelio» anunciado por el Segundo Isaías. En lugar de situar el evangelio en relación con Dios, como se hacía en Hch 10,36; Ef 2,15-18 lo sitúa en relación con Cristo. Pero el contenido esencial de la buena noticia sigue siendo el mismo: entre Dios y cada uno de los hombres se ha establecido la paz de un modo definitivo; la comunicación se ha hecho posible: «Así (el Mesías Jesús) con los dos pueblos (judíos y paganos) creó en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad. Por eso vino *a traer la buena noticia (eueggelisato) de la paz, la paz a los que estaban lejos y la paz a los que estaban cerca,* pues gracias a él unos y otros, por un mismo Espíritu, tenemos acceso al Padre» (Ef 2,15-18; lo subrayado hace referencia a Is 52,7 y 57,19).

De un modo esquemático se podría resumir el contenido del evangelio en una fórmula de tres miembros:

1. Dios intervino de un modo decisivo,
2. en Jesucristo,
3. en favor nuestro.

Si se pone el acento en el primer miembro, en el origen y la iniciativa, se hablará del «evangelio de Dios» (7 veces en Pablo). Si se subraya el segundo, el cómo, el rostro concreto, histórico y personal que tomó la intervención de Dios, se hablará del «evangelio de Cristo»[4]. Finalmente, si se piensa sobre todo en los destinatarios y en el impacto de la intervención de Dios, se hablará, por ejemplo, del «evangelio de la paz», como en el texto de Ef que acabamos de citar, o del «evangelio de vuestra salvación», como en Ef 1,13.

Los creyentes comprendieron progresivamente la amplitud y la significación del evangelio, explicitaron los diversos componentes de la intervención de Dios en Jesucristo y se adentraron en la comprensión del misterio. De los testimonios más

[4] 8 veces en Pablo; o una expresión equivalente, como «evangelio de nuestro Señor Jesús» (2 Tes 1,8), «de su Hijo» (Rom 1,9).

antiguos de la fe cristiana —lo que solemos llamar formularios prepaulinos, es decir, anteriores a la redacción de las cartas de Pablo— se desprende que la atención se centró primeramente en la resurrección, en lo que Dios hizo *por Jesús:* «Dios resucitó a este Jesús, y todos nosotros somos testigos. (...) Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús, a quien vosotros crucificasteis»[5]. Todo se aclaraba a la luz de la resurrección: la identidad de Jesús, el sentido de su muerte y el de su nueva condición. El evangelio abarcaba así no sólo lo que Dios hizo por Jesús, sino lo que hizo *por nosotros mediante Jesús.* Un testimonio de esto es el antiguo credo citado por Pablo al comienzo de 1 Cor 15:

> Os recuerdo, hermanos, el *evangelio* que os prediqué (...):
> que el Mesías murió *por nuestros pecados,* como lo anunciaban las Escrituras,
> que fue sepultado,
> y que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras;
> que se apareció a Pedro y más tarde a los Doce (1 Cor 15,1. 3-5).

Para Pablo, el contenido esencial del evangelio se reduce a eso, al misterio pascual, a la muerte y resurrección de Jesús. Por eso no se fija especialmente en la vida y en la actividad de Jesús antes de Pascua.

Pero también esto se iluminaría a la luz de la resurrección, pues ésta era el sí de Dios a lo que Jesús había vivido. Así, lo que un pequeño grupo de discípulos había presentido antes de Pascua, y la muerte había parecido desmentir por un momento, aparecía ahora desvelado. Poco a poco, reflexionando sobre los hechos pasados, se comprendía cada vez mejor el sentido de la misión de Jesús. En lo que él había vivido, hecho o dicho se reconocía el contenido del evangelio, es decir, la intervención de Dios en favor de los hombres. Finalmente, se llegaba hasta la preexistencia, es decir, hasta el estadio anterior a la manifestación del evangelio: «Al principio ya existía la Palabra, la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1,1).

Si situamos el cuarto evangelio a finales del siglo I, esto significa que el proceso de explicitación que realizaron las comunidades cristianas, cuyas principales etapas hemos bosqueja-

[5] Hch 2,33-36; en la misma línea 1 Tes 1,9s; 2 Cor 4,14; Rom 10,9; Ef 1,20; 1 Pe 1,21.

do brevemente, se desarrolló durante casi tres cuartos de siglo. Este proceso, que consistió en explicitar a la luz de la Pascua el sentido del acontecimiento de Jesús y la plena dimensión del evangelio, aparece como condensado, a modo de proclama esquemática, en el himno primitivo que cita Pablo en Flp 2,6-11:

El, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios;	*preexistencia*
al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo,	*existencia terrestre*
haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre,	
se abajó, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz.	*muerte*
Por eso Dios lo encumbró sobre todo y le concedió el título que sobrepasa todo título;	*resurrección-exaltación*
de modo que a este título de Jesús toda rodilla se doble —en el cielo, en la tierra, en el abismo— y toda boca proclame que Jesús, el Mesías, es Señor, para gloria de Dios Padre.	*condición actual*

Todo lo que precede a la resurrección de Jesús —su muerte, existencia terrestre, preexistencia— o la sigue —exaltación en la gloria, donación del Espíritu, retorno final de Cristo—, ¿no son «acontecimientos» que pueden constituir otras tantas «buenas noticias» y dar lugar a varios «evangelios»? No lo vieron así los primeros cristianos. Para ellos, todo aparecía unificado en la referencia a Dios. Toda esa serie de «acontecimientos» no eran más que facetas de la intervención de Dios, sobre-

venida «en la plenitud de los tiempos». Todo eso, en definitiva, constituía un solo acontecimiento. Y en él reconocían los creyentes con asombro *la* buena noticia, *el* «evangelio de Dios».

c) Marcos escribe un evangelio

Comienzo del evangelio referente a Jesucristo, Hijo de Dios (Mc 1,1). Es difícil imaginar la novedad que suponía esta frase de Marcos. Hasta entonces se proclamaba el evangelio oralmente. La transmisión de la enseñanza corría a cargo de testigos vivos, apóstoles, profetas, doctores, ancianos, presbíteros, menos preocupados por citar exactamente las palabras de Jesús que por aplicarlas a la vida de las diferentes comunidades. Y eran esos testigos vivos los garantes de su autenticidad. Los cristianos, a diferencia de los judíos, no tenían «escritos» particulares, libros sagrados propios a los que referirse; sus únicos libros eran las «Escrituras» (el Antiguo Testamento para nosotros)[6].

Al escribir un «evangelio», Marcos introduce una novedad, y tenemos noticias por la tradición de la perplejidad que causó esta iniciativa entre los testigos supervivientes.

> En su *Historia eclesiástica,* terminada en el 325, Eusebio de Cesarea recurre a los escritos de Clemente de Alejandría (*ca.* 150-215), quien cita «la tradición de los antiguos presbíteros» sobre la redacción de los evangelios:
>
> «El evangelio según Marcos fue escrito en las siguientes circunstancias. Habiendo predicado Pedro la doctrina públicamente en Roma y expuesto el evangelio por el Espíritu, sus oyentes, que eran numerosos, exhortaron a Marcos, que lo habría acompañado desde hacía mucho tiempo y tenía presentes sus recuerdos, a que pusiera por escrito lo que había dicho Pedro. Marcos lo hizo y puso por escrito el evangelio para los que se lo habían pedido. Llegando esto a su conocimiento, Pedro no aconsejó en ningún sentido, ni para impedirlo ni para alentarlo (HE VI, 14, 6-7).
>
> Subrayemos particularmente en este testimonio la perplejidad de Pedro ante la iniciativa de Marcos.

Al reunir los diversos elementos aportados por la tradición

[6] Cf. H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne* (Neuchâtel 1971) 114-115.

y organizarlos en una historia de Jesús, Marcos abre el camino a un género literario nuevo que apenas tiene equivalente en otras literaturas. A partir de entonces se van a componer muchos «evangelios», pero el sentido cristiano realizará una selección entre ellos y sólo se quedará con cuatro.

Esta innovación correspondía a una necesidad: los testigos auténticos comenzaban a desaparecer; frente a las numerosas interpretaciones, a veces divergentes, que se daban al pensamiento de Jesús, se hacía necesario procurar unas garantías y asegurar sus raíces en el pasado de Jesús.

Pero se trata siempre del único y exclusivo evangelio anunciado por los diferentes testigos, llámense Pablo, Marcos, Mateo, Lucas o Juan. En este sentido, habría que hablar del evangelio *según* Pablo o *según* Mateo o *según* Pedro, ya que cada uno da testimonio, a su manera y de forma diferente, del mismo «evangelio de Dios».

Fue en la segunda mitad del siglo II cuando se comenzó a emplear la palabra *euaggelion* en plural. Parece ser Justino (muerto en 165) el primero en introducir este uso, que ha venido a ser el nuestro, consistente en designar como «evangelio» no ya el contenido, sino el continente, por decirlo así (cf. nota complementaria). En adelante, el término se aplicaría a cuatro de los testimonios dados por escrito al evangelio en la era apostólica, a saber, los relatos sinópticos y el de Juan. De «Evangelio *según* Marcos», por ejemplo, se pasa a «Evangelio *de* Marcos». Pero este uso no se impondrá de golpe. Todavía, durante mucho tiempo, habrá Padres que continuarán hablando del evangelio de la misma manera que el Nuevo Testamento, incluso conociendo, como es el caso de Ireneo, el uso particular y restrictivo que se había introducido insensiblemente en el s. II.

En el decurso de medio siglo, entre los años 30 y 70, se pasa así del evangelio a los evangelios. ¿Cómo ocurrió esto? ¿Qué etapas se recorrieron? Es lo que vamos a recordar a continuación.

CAPITULO II

DEL EVANGELIO A LOS EVANGELIOS

Para intentar resumir la historia de la formación de los evangelios podemos utilizar dos métodos: seguir el orden del *descubrimiento* o el de la *historia.* Nos puede valer el ejemplo de una excavación arqueológica. El arqueólogo, en su trabajo, sigue evidentemente el orden del *descubrimiento:* parte del terreno tal como se encuentra en la actualidad; cavando el suelo, remonta poco a poco el curso de la historia, descubriendo los vestigios de civilizaciones cada vez más alejadas en el tiempo. Pero si tiene que exponer el resultado de su trabajo, escogerá, sin duda, el orden de la *historia:* contará cómo se han ido sucediendo las diferentes civilizaciones en tal lugar hasta nuestros días. El orden del descubrimiento es evidentemente el único que puede seguir el especialista; el orden de la historia es más simple y se ajusta mejor a una exposición rápida, pero supone que los destinatarios de la información tengan confianza en la seriedad del especialista.

Ocurre lo mismo con el estudio de los evangelios. Sólo tenemos entre manos los cuatro textos, el producto acabado. Mediante estudios minuciosos, de los que serán ejemplos los capítulos siguientes, consagrados a Mateo, Marcos y Lucas, el exegeta se esfuerza en remontar el tiempo, en descubrir las diferentes capas sucesivas que han precedido al texto actual. El trabajo del especialista sigue obligatoriamente el orden del *descubrimiento.* Pero para exponer aquí el resultado de sus investigaciones nosotros seguiremos parcialmente el orden de la *historia:* resumiendo el trabajo de los exegetas, veremos cómo se pasó de la primera predicación de los discípulos a los textos actuales.

Tres grandes etapas han marcado la génesis de los evangelios:

1. Predicación y actividad pública de *Jesús* hacia los años 28-30.

2. Los *discípulos,* en sus diferentes *comunidades,* predican a Jesús resucitado y, poco a poco, van dando forma a sus palabras y a los relatos sobre su vida. Esto es lo que se conoce con el nombre de *historia de la formación (de los evangelios)* (en alemán: *Formgeschichte*).

3. *Cuatro redactores* recopilan los materiales ya elaborados a fin de escribir sus respectivos evangelios. Este proceso se denomina *historia de la redacción (de los evangelios)* (en alemán: *Redaktionsgeschichte*).

Una comparación nos puede ayudar a discernir estas diferentes etapas y situar adecuadamente algunos aspectos que luego se analizarán.

Pensemos en alguien que decide hacer y presentar un montaje de sus fotos de vacaciones. Comienza por reunir sus diapositivas. Evidentemente, éstas son muy diferentes, puesto que al tomar las fotos no pensaba en el montaje y no seguía ningún guión preestablecido. Esas diapositivas no son más que reflejos de *los diferentes lugares* en que ha pasado las vacaciones: de la montaña tiene, sobre todo, fotos de cumbres y escaladas; de su estancia en el campo, escenas de familia; pero hay también algunos recuerdos culturales de visitas a monumentos, etc. Los distintos lugares en que fueron tomadas han influido en la elección de las fotos. Pero éstas se distinguen también por *su género.* Unas son instantáneas; sólo pretendieron captar y fijar un incidente interesante y fugaz; no es su valor artístico lo que más interesa, sino su valor de documento vivo. Otras, por el contrario, están muy estudiadas, encuadradas minuciosamente; revelan una preocupación técnica...

Una vez reunidas todas esas fotos dispares, hay que *organizarlas en secuencias,* utilizando el método más adecuado al objetivo que se busque. Si sólo interesa revivir las vacaciones siguiendo su desarrollo temporal, se ordenarán cronológicamente, mezclando los diversos géneros. Pero se pueden agrupar por temas —familia, naturaleza, monumentos.

Finalmente, se realizará el *montaje* de esas secuencias, empalmándolas convenientemente para presentar una visión de las vacaciones. Podríamos apostar que, con unas mismas diapositivas, el hijo mayor ofrecería un montaje diferente del de su padre; cada uno haría «ver» su mes veraniego de modo distinto.

Puede ocurrir que se invente un guión —una aventura, una historia de amor, etc.— que permita organizar las secuencias en función de una narración imaginaria. En dicho caso algunas fotos corren el riesgo de adquirir un sentido nuevo que, evidentemente, no tenían en el momento en que fueron tomadas.

Esta comparación permite emplazar diferentes aspectos que vamos a reconsiderar. En los diferentes *contextos vitales* de las comunidades primitivas, los recuerdos de Jesús se concretarán en otras tantas visiones sobre él, que se plasmarán en «moldes» o formas de pensamiento de la época, *los géneros literarios.*

A la etapa de *formación de los evangelios* sucederá la de la *redacción,* que se hará en dos tiempos: los recuerdos de Jesús se reagrupan en secuencias que un día los redactores de los evangelios reunirán para hacer cada uno su montaje.

Veamos con más detalle las tres etapas.

1

JESUS, ORIGEN DE LOS EVANGELIOS

Este párrafo dedicado a Jesús va a ser muy breve. Por un lado, es preciso situar a Jesús en el comienzo de la historia de la génesis de los evangelios, puesto que él es evidentemente la fuente primera. Su predicación y su vida originaron un movimiento que sigue vivo en la actualidad, pero parecieron tan subversivas a las autoridades de su época que le acarrearon la muerte. Si su historia hubiera terminado en la tumba, a lo más habría suscitado alguna biografía que celebrara una figura modélica del pasado. Pero si su historia ha engendrado una literatura tan inmensa es porque su muerte no fue el término de su destino: sus discípulos afirman que Jesús vive más allá de la muerte, que Dios lo ha resucitado. *La fe en la resurrección de Cristo* es para ellos *la buena noticia* que da un sentido nuevo a su vida y los invita primero a predicar y luego a escribir.

Pero, por otra parte, está claro que la fe en la resurrección cambió por completo en los discípulos el modo de considerar la historia de su maestro. En un simple plano humano, no contamos del mismo modo la enfermedad grave de un ser querido si muere o si recupera la salud casi milagrosamente. La resurrección abrió a los discípulos perspectivas nuevas sobre la acción y la personalidad de Jesús; cambió por completo el modo de in-

terpretar su vida. Es cierto que para el creyente tal interpretación es un progreso hacia un mejor conocimiento de Jesús, un descubrimiento de su verdadera personalidad y de los móviles profundos de su acción; pero al historiador le plantea necesariamente una cuestión: ¿en qué medida transformó la fe los recuerdos que se guardaban de Jesús, de sus palabras y de sus actos? ¿Cómo remontarnos hasta el Jesús de la historia, partiendo de unos textos compuestos después de Pascua? Los historiadores han marcado algunos criterios para ello. Bástenos aquí situar el problema: Jesús de Nazaret está en el origen de los evangelios; pero la historia del nacimiento de los textos sólo comienza verdaderamente con la fe de las comunidades en la resurrección de Jesucristo[1].

2

EL EVANGELIO EN LAS COMUNIDADES

Para precisar el trabajo realizado en las comunidades sobre los recuerdos de Jesús, vamos a fijarnos en dos aspectos: los lugares principales en que se operó la reflexión y las formas (o géneros literarios) que adoptaron esos recuerdos.

LUGARES DONDE NACIO EL EVANGELIO

a) De la fe al evangelio

«Evangelio», según dijimos al comienzo, implica una interpretación particular de los acontecimientos, una opción favorable, la de la fe. Dicho de otro modo, el juicio de valor positivo sobre el acontecimiento y su expresión en términos de «buena noticia» emana de la fe. En este sentido, la fe precede al evangelio. Es ella la que en la *noticia* de un acontecimiento, meditándolo, apropiándoselo, descubre una *buena* noticia. En lo que ocurrió con Jesús de Nazaret, en una serie de acontecimientos históricos, la fe reconoce la intervención de Dios.

¿Cómo se efectuó la apropiación del sentido del aconteci-

[1] Cf. X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982). Este libro, que ha hecho época, sigue siendo la mejor presentación de conjunto.

miento que se tradujo en términos de *euaggelion*? ¿Podemos descubrir lo que, en concreto, pudo favorecer el proceso de fe descrito en el párrafo anterior? ¿Podemos identificar cuáles fueron, en la vida de las comunidades primitivas, los lugares de apropiación y de penetración en el sentido del acontecimiento?

La *actividad litúrgica* fue ciertamente uno de esos lugares privilegiados: «Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles y en la comunidad de vida, en el partir el pan y en las oraciones» (Hch 2,42).

Una parte de los formularios prepaulinos, de los que ya hemos hablado (p. 31), consisten en himnos y confesiones de fe, cuyo origen y utilización hay que relacionar con un contexto litúrgico, bautismal o de otro tipo. La celebración litúrgica, la oración comunitaria, proporcionaban la ocasión de proclamar y comprender mejor el sentido del acontecimiento y del misterio de Cristo. Lo que, a comienzos del siglo II, dirá Plinio el Joven a propósito de los cristianos de la región del Mar Negro debe responder bastante bien a lo que fue, desde el comienzo, la experiencia de las diversas comunidades: «Mi investigación ha probado que se reúnen en días fijos, antes del amanecer, para cantar himnos a Cristo como a un dios» (carta al emperador Trajano, *Cartas*, X, 96).

La celebración eucarística, en particular, mantenía viva la memoria de lo que Jesús había vivido, la certeza de su vida y de su presencia actuales y la esperanza en su venida: «... haced lo mismo en memoria mía. Y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26). El relato de Lc 24 refleja sin duda alguna la experiencia litúrgica de las comunidades. Para ellas como para los discípulos de Emaús, la «fracción del pan» (24,30) debió de constituir un lugar privilegiado del reconocimiento del Señor.

La *relectura e interpretación de las Escrituras,* ligadas tal vez a la liturgia o, más probablemente, a la catequesis y a la «enseñanza de los apóstoles», desempeñaron también un papel capital. Lo podemos afirmar a juzgar por el puesto importante que la referencia a las Escrituras ocupa en todos los estratos del testimonio neotestamentario. Lo vemos, en efecto, desde el antiguo credo citado en 1 Cor 15,3-5 («murió por nuestros pecados, *como lo anunciaban las Escrituras*») hasta el cuarto evan-

gelio, que multiplica anotaciones como ésta: «Sus discípulos no comprendieron esto a la primera, pero cuando se manifestó la gloria de Jesús se acordaron de que habían hecho con él lo que estaba escrito» (Jn 12,16).

Todo esto hace pensar que la interpretación de las Escrituras debió de constituir una función central en la vida eclesial. Lo que, de nuevo, se refleja en la narración de Emaús: «Entonces Jesús les dijo: '¡Qué torpes sois y qué lentos para creer lo que anunciaron los profetas! ¿No tenía el Mesías que padecer todo eso para entrar en su gloria?' Y comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas, les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura» (Lc 24,25-27; cf. 44-47).

A partir de las Escrituras, lo que había ocurrido en Jesús adquiría dimensiones nuevas y se iluminaba como intervención de Dios, anunciada y preparada desde mucho tiempo antes. Poco a poco el contenido del «evangelio» se precisaba, se explicitaba y destacaba como cumbre y mira última del designio de Dios[2].

En fin, de modo más amplio y también más difícil de determinar con exactitud, fue la *misma vida* la que, en gran parte, debió de conducir a la explicitación del contenido del «evangelio de Dios». La vida con sus problemas, necesidades, interrogantes y experiencias, tan diversas como las iglesias y sus situaciones particulares. Ante una determinada cuestión que se planteaba, ante una situación nueva, intentaban profundizar un peculiar aspecto del misterio, evocaban tal o cual acontecimiento, o recordaban algunas palabras del Señor, capaces de proporcionarles luz.

El capítulo 7 de 1 Cor es una ilustración en este sentido. A los cristianos de Corinto que le preguntan sobre el matrimonio (7,1), Pablo responde: «A los ya casados les mando —no yo, el Señor— que la mujer no se separe del marido» (7,10). Lo que equivale a decir: Recordad que un día el Señor se pronunció sobre este punto. El había dicho: «Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mc 10,9). O también, cuando se plantea la cuestión de si hay que admitir a los paganos en la Iglesia, Pedro declara: «Y me acordé de lo que había dicho el Señor: 'Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo'» (Hch 11,16). Y saca al punto las conse-

[2] Cf. P. M. Beaude, *L'accomplissement des écritures* (París 1980), o, de modo más simple, *Selon les Ecritures* (CE 12, 1975).

cuencias para el presente: «Pues si Dios quiso darles a ellos el mismo don que a nosotros, por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poder impedírselo a Dios?» (11,17).

Es fácil imaginar otras situaciones que debieron de exigir idéntico proceso. ¿Hay que seguir observando la ley, el sábado, los ritos de purificación? ¿Qué actitud tomar ante las riquezas, el impuesto, la persecución? ¿Qué pensar del celibato? ¿Hasta cuándo hay que perdonar? ¿Qué quiere decir exactamente amar al prójimo? ¿Hay qué evitar el contacto con los pecadores? Son preguntas que los cristianos se hicieron sin duda y a las que, cada vez, alguien respondería: «yo me acuerdo de que un día el Señor dijo tal cosa a ese respecto... En otra ocasión hizo tal cosa». Poco a poco, a medida de las circunstancias y de las necesidades, la memoria cristiana se fue cargando de referencias y explicitando el contenido del *euaggelion.*

b) Del evangelio a la fe: proclamación de la buena noticia

Puesto que descubren maravillados que se trata de una buena noticia y que ésta concierne a todos los hombres, no la pueden guardar para sí. La apropiación desemboca así, de un modo natural, en la participación, la proclamación y la misión: «Nosotros no podemos menos de contar lo que hemos visto y oído» (Hch 4,20). «¡Pobre de mí si no anunciara el evangelio!» (1 Cor 9,16).

El evangelio es una realidad que hay que «anunciar» [3], «proclamar» [4], «dar a conocer» [5], «enseñar» [6]. Por ello, llegado el caso, puede Pablo hablar de «mi evangelio» o de «nuestro evangelio» [7].

En este caso, el evangelio no sigue a la fe (en el sentido que se ha dicho), sino que la precede y llama: «Habéis *oído* el evangelio que os salva y habéis *creído* en él» (Ef 1,13). No se trata de transmitir un mensaje neutro, ni de ofrecer un contenido objetivo de conocimientos, sino de proclamar el acontecimiento tal como ha sido percibido y aceptado (1 Cor 15,1), es

[3] *Euaggelizesthai:* 1 Cor 15,1; 2 Cor 11,7; Gál 1,11; *kataggellein:* 1 Cor 9,14.
[4] *Keryssein:* 1 Tes 2,9; Gál 2,2; 1 Cor 1,23.
[5] *Gnorizein:* 1 Cor 15,1.
[6] *Didaskein:* Gál 1,12.
[7] Rom 2,16; 16,25; 2 Tim 2,8; 1 Tes 1,5; 2 Tes 2,14; 2 Cor 4,3.

decir, como una realidad significativa, de importancia capital y que interpela.

Durante veinte años, desde la muerte de Jesús hasta la redacción de las primeras cartas de Pablo, la predicación, tanto la realizada en la comunidad como la dirigida al exterior, se expande oralmente. Poco a poco, afianza su temática, encuentra su tono, afina los argumentos y desarrolla sus reminiscencias. Algunos discursos de los Hechos [8] son testigos de este proceso, a pesar de llevar la marca de Lucas.

c) Comunidades de orígenes diversos

La fe en el Resucitado se propagó primero en la comunidad de los discípulos en Jerusalén, en Judea, en Galilea, es decir, en comunidades de judíos convertidos al cristianismo. Pero muy pronto se va a implantar en ambientes próximos al judaísmo, aunque marginales, como los samaritanos. Luego, unos años más tarde, a partir del nuevo centro misionero que fue la comunidad de Antioquía de Siria, la fe cristiana se difundirá en ambientes paganos: la mayoría de las comunidades fundadas por Pablo en la cuenca mediterránea serán de ese tipo. La sensibilidad religiosa de esos diferentes grupos no es la misma y va a matizar el modo de apropiarse el mensaje cristiano. Encontraremos esas sensibilidades distintas al estudiar los evangelios, que son ecos de las comunidades. Dejemos ahora sólo planteado el problema, poniendo algunos ejemplos.

En las *comunidades judeocristianas,* que percibimos tras el testimonio de Mateo, se pueden adivinar la formación doctrinal y la piedad judías. La referencia a las Escrituras es fundamental, y vemos la preocupación por situar la obra de Cristo en el designio de Dios gracias a citas precisas, hechas según los métodos rabínicos. Jesús aparece claramente como el nuevo Moisés, que viene a cumplir las Escrituras y a dar a su pueblo la nueva ley; así, el tipo de Iglesia que aparece al final de Mateo es el de una sociedad bien estructurada y organizada, con su liturgia, su enseñanza...

Las *comunidades samaritanas* han dejado huellas más difíciles de discernir. ¿Estaban, tal vez, más preparadas que otras para «adorar a Dios en espíritu» y no en lugares precisos como

[8] En particular los que se encuentran en los cap. 2(14-36), 3(12-26), 4(8-12), 5(29-32), 10(34-43) y 13(16-41).

el templo de Jerusalén (cf. Jn 4,24)? Sin duda eran sensibles a todo lo que era apertura y atención a los marginados, a los despreciados en el judaísmo: los leprosos (cf. Lc 17,11-19), los publicanos (cf. Lc 18,9-14); el amor totalmente desinteresado no vale menos que la práctica minuciosa de la ley (cf. el buen samaritano, Lc 10,29-37).

En las *comunidades paganocristianas,* la enseñanza se hacía también partiendo de las Escrituras, como lo demuestran las cartas de Pablo. Pero tal vez se preocupaban menos por encontrar citas precisas que por situar a Cristo en la gran corriente espiritual de la Biblia, como suele hacer Lucas. Si buscan un «retrato» de Jesús en las Escrituras, lo encuentran menos en Moisés que en Elías, el profeta de fuego, arrebatado por el Espíritu, que acepta el trato con paganos y realiza milagros en favor de ellos. La ruptura entre el cristianismo y el judaísmo no reviste el carácter doloroso que tiene en las comunidades judeocristianas, y viven el universalismo como un dato de hecho: se mostrarán particularmente sensibles a todas las aperturas que, en este sentido, pudo hacer Jesús durante su vida terrestre.

Las anteriores notas son evidentemente muy sucintas para perfilar la sensibilidad de cada comunidad y su modo propio de interpretar el evangelio de Jesús. Pero se proponen, al menos, llamar la atención sobre este aspecto importante, a la hora de leer los evangelios.

Dejemos apuntado solamente otro aspecto de no menor importancia: la *composición sociológica* de las comunidades. Si el cristianismo se desarrolló rápidamente en los estratos más humildes de la población que, a veces, encontraban en él, como ocurrió en Corinto, la ocasión de adquirir una «sabiduría» de la que estaban privados por las condiciones de vida, no es menos evidente que, desde el comienzo, las comunidades contaron con gente rica e influyente. Está claro que unos y otros —y las comunidades, según la importancia de una u otra capa social— serían más sensibles a ciertos aspectos del mensaje de Jesús, como la riqueza, el poder en la Iglesia, el perdón, la fraternidad.

FORMAS QUE TOMA EL EVANGELIO

El pensamiento, incluso el más original, a la hora de expresarse, tiene que tomar forma en «moldes» prefabricados, en

determinados *géneros literarios.* Unos son universales: el modo de contar un accidente o de expresar el sufrimiento es sensiblemente el mismo en todos los países del mundo y en todos los tiempos. Otros son más particulares: un pueblo de tradición oral y de pensamiento concreto utilizará de un modo normal, por ejemplo, la parábola; otros pueblos preferirán el razonamiento abstracto. La elección del género literario está también en función de lo que se pretenda: no hablamos igual de la enfermedad a un médico, a un amigo o a un funcionario de la seguridad social. Así, cada género literario tiene un modo propio de presentar la verdad, y es importante descubrirlo. Antes de intentar una rápida descripción literaria de los mismos convendrá recordar su papel sociológico.

Todo grupo social, en efecto, necesita, para existir, una serie de textos, escritos u orales: su misma vida suscita una literatura diversificada. Pongamos el ejemplo vulgar de una pequeña sociedad de pescadores de caña; ésta compondrá escritos de tipo jurídico (los estatutos de la sociedad), consignas o frases cortas destinadas a darse a conocer («relájese: vaya a pescar»), relatos que, a veces, se convertirán en verdaderas epopeyas donde la captura de un modesto barbo se convierte en hazaña nacional; inventará también sus celebraciones: el banquete de amistad. Una sociedad religiosa como la Iglesia necesita toda una literatura: textos fundacionales (la Biblia), estatutos (el «derecho canónico»), libros de oración, obras de teología, etc.

Sin olvidar este aspecto sociológico fundamental, vamos a intentar, sobre todo, una descripción literaria de las diferentes formas que modelan el pensamiento, al menos las que eran usuales en la época en que se formaron los evangelios. Para simplificar, distinguiremos, de manera totalmente empírica, *géneros literarios* y *estilos* de expresión.

1. *Géneros literarios*

Jesús y los primeros discípulos eran judíos. Por tanto, van a utilizar con toda naturalidad los géneros literarios usuales en el judaísmo; los conocemos por los evangelios, pero también por el Antiguo Testamento y por los textos judíos.

a) Relatos de milagro.

El modo de contar un milagro es muy parecido en las lite-

raturas judía, helenística o cristiana (cf. n. complementaria). En los evangelios, estos relatos, bien sean de curaciones, de intervenciones en la naturaleza o de exorcismos, incluyen habitualmente cinco puntos:

1. Introducción, que expone la situación.
2. Petición de intervención, que manifiesta la confianza del demandante o de su entorno.
3. Intervención de Jesús, generalmente en forma de expresión breve; a veces, de un gesto.
4. Mención del efecto producido, que suele ser inmediato.
5. Reacción de los espectadores: temor, admiración.

Comparemos, por ejemplo, el relato de un exorcismo (Mc 1,23-27) y el de la tempestad calmada (Mc 4,37-41).

Mc 1	Mc 4
Presentación del enfermo	*Descripción de la tempestad*
23. Resultó que en aquella sinagoga estaba un hombre poseído por un espíritu inmundo y se puso a gritar:	37. Se produjo un fuerte torbellino de viento y las olas se abalanzaban contra la barca hasta casi llenarla de agua.
El poseso interpela a Jesús	*Los discípulos despiertan a Jesús*
24. ¿Quién te mete a ti en esto, Jesús Nazareno? ¿Has venido a *destruirnos*? Sé quién eres: el Consagrado por Dios.	38b. Lo despertaron gritándole: Maestro, ¿no te importa que *perezcamos*?
Jesús manda al demonio	*Jesús manda a la tempestad*
25. Y Jesús le *increpó: ¡Cállate* la boca y sal de este hombre!	39a. Se despertó, *increpó* al viento... y dijo al lago: ¡Silencio, *cállate*!

El efecto: curación del poseso

26. El espíritu inmundo lo retorció y, dando un alarido, salió.

... Calma de la tempestad

39b. El viento amainó y sobrevino una gran calma.

El temor se apodera de los testigos

27. Se quedaron todos tan estupefactos que se *decían* unos a otros: *¿Qué es esto? Incluso* da órdenes a los espíritus inmundos y *le obedecen.*

... de los discípulos

41. Les entró un miedo atroz y se *decían* unos a otros: Pero entonces, *¿quién será éste,* que *incluso* el viento y el agua *lo obedecen?*

X. Léon-Dufour, *Estudios de Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982), pp. 153-154.

Cada evangelista tendrá su modo propio de tomar ese esquema. Así, por ejemplo, Mateo seguirá habitualmente la regla de los «dos personajes»: elimina del relato todos los rasgos narrativos que no son indispensables y los personajes secundarios para conservar sólo a Jesús y al interesado (cf. por ej. el relato de la curación de la suegra de Pedro en Mt 8,14-15 y en Mc 1,29-31 y Lc 4,38-39). Por el contrario, Mateo suele desarrollar el aspecto de la enseñanza.

Para Jesús, hacer milagros aparece como un modo de realizar los signos que anuncian, según los profetas, que el reino de Dios llega (cf. Mt 11,4s; Lc 7,22s).

Cuando los discípulos relatan esos hechos, parecen asignarles dos funciones principales que se podrían llamar *apologética* y *catequética,* y que hallamos en dos citas de Pedro en los discursos de los Hechos: «Jesús el Nazareno, el hombre que Dios acreditó ante vosotros, realizando por su medio los milagros, signos y prodigios» (Hch 2,22); «Jesús de Nazaret... que pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38).

El relato, en el primer caso, al mostrar que Pedro atribuye un poder especial a ese hombre, intenta interpelar a los oyentes, abrirlos a la interpretación dada a continuación por los creyentes: ese hombre es el Mesías, enviado por Dios para establecer su reino. En el segundo caso, el milagro tiene como misión mostrar de modo visible la acción interior obrada por Jesús: la fe, la liberación del mal.

Constatamos, finalmente, una diferencia fundamental entre los relatos de milagro en los evangelios y el Nuevo Testamento en general, y los relatos, a menudo muy cercanos literariamen-

te, del mundo helenístico. «A diferencia de los helenísticos, los relatos de milagro en el Nuevo Testamento no están relacionados con santuarios preocupados por mantener el orden en una sociedad cuyas estructuras no se piensan modificar. Tampoco se relacionan con operaciones de tipo mágico que constituyen reacciones individuales tendentes a desintegrar la sociedad. Provienen de personalidades carismáticas que quieren proponer una nueva forma de vida.»

b) Parábolas.

La parábola era en el mundo judío el modo más usual de presentar el pensamiento, bien para exponerlo, bien para defenderlo (cf. nota complementaria de página 66).

La parábola se presenta como *una comparación* desarrollada en forma de historia. En las parábolas rabínicas, ésta comienza habitualmente por la fórmula: *Una parábola. ¿A qué se parece esto?* O bien: *Es como...* y fácilmente introduce en escena a un rey o a un propietario agrícola.

Al presentar una historia verosímil, comparable a la situación de los oyentes, los debe llevar a emitir un juicio sobre la historia y, consecuentemente, sin que tengan de ello conciencia, sobre su propia situación. Por ejemplo, para hacer a David consciente del pecado que cometió al apropiarse de la mujer de Urías y al hacerlo morir, el profeta Natán le cuenta una historia; David emite un juicio sobre ella: «¡Ese hombre merece la muerte!», y Natán no tiene más que concluir: «¡Ese hombre eres tú!» (2 Sm 12). Los detalles de la historia deben ser verosímiles para no despertar sospechas en el oyente. Muchos detalles suelen servir solamente para hacer la historia creíble y no tienen importancia por sí mismos.

Puesto que la parábola es una comparación normalmente se puede resumir en dos frases: *Así como... así también.* Para ello hay que dejar de lado todos los rasgos secundarios que no aparecen en la conclusión (lo que se llama frecuentemente la *punta* de la parábola). Así, en la parábola de los obreros de la hora undécima (Mt 20,1-16), la historia presenta cinco categorías de obreros contratados; al final no encontramos más que la primera y la última categoría; las otras tres sólo sirven para hacer la historia verosímil.

Las parábolas pueden tener varias puntas o conclusiones, porque han sido releídas y actualizadas por la comunidad primitiva y a veces por los redactores de los evangelios. Esta actualización ha sido motivada particularmente por el cambio de

auditorio: Jesús hablaba a los judíos y, a menudo, a los jefes judíos; los discípulos hablan a los cristianos; eso lleva a un cambio de orientación, y frecuentemente se acentúa el alcance cristológico, mostrando que Jesús, al hablar del reino de Dios, habla también de sí mismo y de su papel en el establecimiento de ese reino. Así, la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-44; Mc 12,1-11; Lc 20,9-18), en labios de Jesús, se refiría ante todo a la suerte del reino: si Israel rechaza al hijo, el último de los enviados de Dios, el reino será dado a otros. Al añadir la cita de Sal 118, la comunidad se interesa por la suerte de Jesús y convierte la parábola en un anuncio de la muerte y resurrección de Cristo. O bien, el cambio de auditorio lleva a insistir en el aspecto moral: en la parábola de los invitados al banquete, Lucas inserta las razones principales por las que, en su comunidad, los cristianos se hacían negligentes en la fe (Lc 14,18-20). Añadiendo una segunda parábola (el traje nupcial), Mateo advierte a los cristianos que pueden ser excluidos incluso después de haber entrado en el banquete (Mt 22,11-14).

Hay que poner mucho cuidado en distinguir el género literario «parábola» de otro muy cercano y con el que se le confunde a menudo: la *alegoría*. Esta se presenta también como una historia. Pero aquí lo que se intenta sobre todo es dar una enseñanza. Es una historia compuesta para hacer comprender algo, una especie de historia en clave, en la que la mayoría de los rasgos tienen una correspondencia en la realidad. Por tanto, es más bien una serie de comparaciones. Los detalles pueden no ser verosímiles; lo esencial es que presentan una enseñanza. Mientras la parábola se dirige, sobre todo, a la voluntad del oyente, la alegoría se dirige más bien a su inteligencia. Así en la alegoría de la vid según Juan, Jesús se compara a la vid, y compara a los discípulos con los sarmientos (Jn 16).

Por tanto, hay que distinguir claramente los dos géneros literarios. Pero, en la realidad, se mezclan a menudo. En una parábola Jesús pudo incluir rasgos alegóricos; y detalles que nos parecen ahora anodinos evocaban inmediatamente, en un oído judío, determinados textos del Antiguo Testamento. Así, la vid hacía pensar de inmediato en Israel, a causa del poema de Is 5.

Los primeros cristianos —y todavía más los predicadores a lo largo de la historia— tendieron a «alegorizar» las parábolas. Tomemos de nuevo el ejemplo de los obreros de la hora undé-

cima (Mt 20,1-16). La parábola se presenta en la actualidad con dos conclusiones. La verdadera, la correspondiente a la historia narrada, se encuentra en el v. 15: «Así como el dueño no es injusto al dar a todos el mismo salario, porque lo mide no por el mérito o por el trabajo realizado, sino por su bondad, así Dios no es injusto abriendo el reino a todos, porque es bueno.»

Pero en el texto actual, el v.16 se presenta como la verdadera conclusión: «De igual modo los primeros serán los últimos...» Esto nos lleva a resumir así la parábola: «Así como los primeros obreros que trabajaron todo el día fueron pagados los últimos, así también vosotros, los judíos, llamados por Dios los primeros, iréis detrás de los cristianos». Eso no corresponde a la historia; los obreros protestan no porque hayan sido pagados después que los otros, sino porque han sido pagados lo mismo. Los primeros cristianos se han apoderado, por tanto, de un detalle de la parábola para hacer de ella una alegoría, explicando su situación presente.

Los predicadores cristianos, a lo largo de la historia, irán todavía más lejos, tomando la interpretación alegórica de Orígenes: Dios nos llama sin cesar, en las cinco edades de la existencia humana: nacimiento, infancia, adolescencia, madurez y vejez.

c) Sentencias enmarcadas.

Damos el nombre de «sentencia enmarcada» a un dicho de Jesús que se encuentra actualmente inserto en un relato. Puede ser un relato de milagro, de controversia de Jesús con los judíos, una anécdota sobre la vida de Jesús... El interés en este caso, no se centra directamente en el milagro o el episodio en cuestión, que sólo están presentes para servir de marco, para poner de relieve las palabras recogidas. Así la curación del hombre con el brazo atrofiado (Mc 3,1-6) apenas respeta el esquema habitual del «relato de milagro»: no se presenta al enfermo, ni éste pide la curación, ni se termina con la admiración o el asombro; al contrario, desde el comienzo, el v.2 nos orienta hacia la cuestión del sábado, y toda la narración sólo pretende poner de relieve la cuestión esencial de si está permitido hacer el bien en sábado.

Algunos especialistas hablan a veces de «palabras flotantes» de Jesús: se han conservado tales o cuales palabras que originalmente habían sido pronunciadas en un marco histórico preciso, pero que se ha olvidado. Entonces se incorporan esas palabras a otros marcos o, a veces, a varios: discurso, relato, milagro...

d) Controversias.

La controversia o disputa entre Jesús y sus adversarios pertenece a un género literario muy conocido y cultivado por los rabinos: la discusión entre especialistas. En ese caso, el recurso a la Escritura es el elemento fundamental y se introduce cuidadosamente.

Jesús se enfrentó a menudo con sus adversarios y, al parecer, manejó el argumento escriturístico con gran maestría. Sus discípulos, enfrentados con los mismos adversarios, tenían interés en recordar y aprender la lección.

El modo, por ejemplo, de argumentar Jesús con los fariseos, según Mateo, a propósito del hijo de David, es muy hábil: su pregunta provoca en ellos una respuesta que Jesús muestra estar en contradicción con la Escritura (Mt 22,41-46).

Algunas controversias han podido ser reagrupadas en la comunidad para mostrar que Jesús conocía bien las reglas en uso. «Los rabinos tenían contumbre de hacerse plantear tres cuestiones a las que respondían, y a continuación interrogaban ellos a sus discípulos; tal es la secuencia que encontramos en Mateo (22,15-46)». (X. Léon-Dufour, *Los Evangelios y la historia de Jesús* [Madrid, Ed. Cristiandad, 1982] 286).

e) Anunciaciones.

Dios anuncia a un personaje que debe cumplir una misión en el seno del pueblo: se trata de un género literario muy conocido en el Antiguo Testamento y que aparece varias veces en el Nuevo. En él se encuentran generalmente siete partes:

1. Se presenta la escena y los personajes.
2. Un enviado divino saluda al personaje.
3. Este se extraña y manifiesta su temor.
4. El enviado divino comunica su mensaje.
5. Esto provoca una pregunta por parte del interesado: «¿Cómo se hará eso?», y hay una nueva precisión del mensaje.
6. Se da un signo.
7. El enviado divino se retira.

Podemos comparar el anuncio a Gedeón (Jue 6,11-24), a Zacarías (Lc 1,5-25), a María (Lc 1,26-38), pero encontraríamos los elementos principales en otros muchos lugares: anuncio a Abrahán, a Moisés, a Jeremías, a los pastores de Belén...

En este caso, el interés se centra, no en la psicología del personaje o sus méritos, sino en la misión que se le confía[9].

f) Midrás.

El midrás, de la raíz *daraš, investigación,* designa a la vez un método de exégesis y el producto literario resultante de este método. Se hace una *investigación* sobre la Escritura para ver cómo concierne a su lector contemporáneo: es un intento de actualización de la Escritura[10]. Se distinguen varias clases de midrás:

— el midrás *ḥalakah* (de una raíz que significa *camino*). Se buscan en la Escritura reglas de conducta, leyes para hoy. En el judaísmo, *ḥalakoth* (plural de *ḥalakah*) es sinónimo de *leyes;*
— el midrás *aggadah* (de una raíz que significa *narrar*). Aquí se busca sobre todo edificar, y muchas «vidas de santos» escritas a través de los tiempos se sirven, sin saberlo, de este género literario.

Desde el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán nos es más conocido un género particular de midrás: el *pešer.* Con él se intenta mostrar cómo acontecimientos o personajes contemporáneos hacen realidad el texto de las Escrituras.

Los evangelistas utilizaron a veces este género literario, pero con mucha sobriedad e invirtiendo el funcionamiento. «Para un judío del siglo I, el texto de Moisés es normativo por ser el lugar fundamental de la revelación. La reflexión exegética de los escribas y el comentario aggádico de los predicadores de la sinagoga entendían esencialmente 'servir' a la palabra siempre viva de Dios, en una literatura (escrita u oral) sobre la Escritura. El midrás, actualización de la palabra para el tiempo presente, no pierde jamás de vista su vinculación radical al texto sagrado. Pero los primeros cristianos invirtieron los datos. El lugar radical de referencia es Jesús resucitado y, en consecuencia, la Escritura no es más que la sierva de la nueva palabra de Dios. Jesús sustituye a la Torá. Según esto, el cristiano no 'sirve' ya a la Escritura, sino al Señor apoyándose, de una manera totalmente nueva, en la Escritura, mientras que el autor midrásico judío parte de la Escritura para volver a ella adaptándola

[9] Sobre el género literario «anunciación», cf. J. P. Audet, *L'annonce à Marie:* RB 63 (1956) 346-374.

[10] Sobre el midrás, cf. A. Paul, *Intertestament* (CE 14, 1975) 48-66.

a su tiempo. El evangelista parte de Jesús, declara su identidad y narra su obra de salvación, con la ayuda de la Escritura y de las tradiciones orales, en esa 'Biblia continuada' que constituye el evangelio. No se puede por tanto definir el género literario de los relatos de la infancia, definiéndolos simplemente como midrás, sin traicionar la situación original de los evangelistas con relación a la Escritura» (Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus* [CE 18, 1976] 15). Tendremos, pues, que ser prudentes al señalar rasgos midrásicos en los relatos de la infancia de Jesús en Lucas y, sobre todo, en Mateo.

Podemos pensar que un relato como el de Mt 27,52-53 (algunos santos resucitan al morir Jesús) también pertenece a este género.

g) Arte profano de la composición.

Los géneros literarios presentados hasta aquí pertenecen sobre todo al mundo judío. Desde hace algunos años, se ha despertado especial interés por el arte de la composición entre los antiguos, griegos y latinos, para ver si los autores de los evangelios recurrieron también a la retórica profana. Un buen ejemplo de esta investigación y de su aplicación al evangelio de Marcos se puede ver en B. Standaert, *L'Evangile selon Marc. Composition et genre littéraire* (Brujas 1978). Volveremos sobre este ensayo en el capítulo consagrado a Marcos.

2. *Estilos literarios*

Esta denominación no es propiamente científica. Al hablar de «estilo» se quiere llamar la atención sobre un cierto modo de expresarse para producir un determinado efecto. Pero esta manera de expresarse se inserta en corrientes de pensamiento lentamente maduradas en el judaísmo, y el problema es por tanto mucho más complejo de lo que esta presentación haría suponer. Quisiéramos llamar la atención solamente sobre un hecho: las expresiones empleadas, a causa de todo su trasfondo de referencias, dicen, a menudo, otra cosa de lo que a primera vista parece.

a) Estilo epifánico o teofánico.

Este modo de expresión quiere *manifestar (phainein* en

griego) que Dios se hace presente. Cuando se utiliza se toman ordinariamente expresiones de la teofanía fundamental: la del Sinaí, donde, según el libro del Exodo, el fuego, los relámpagos, el temblor de la montaña, la nube y la columna de fuego manifiestan que Dios está allí. Y esa presencia provoca en el hombre sentimientos de «temor».

El uso de esas imágenes tiene una clara intencionalidad: quiere sugerir la presencia; no describir acontecimientos. Podemos, pues, pensar que fenómenos como las lenguas de fuego de Pentecostés, la aparición del ángel en la anunciación o en la tumba abierta, recurren a este uso. Y, cuando personajes como María, las mujeres o los oyentes de Jesús, son invadidos de «temor», eso quiere decir que tienen el sentimiento de encontrarse en presencia de Dios.

b) Estilo apocalíptico.

Los cielos se desgarran, la tierra tiembla, las estrellas caen: estas imágenes desconciertan al lector moderno. Pertenecen al género apocalíptico. Nacido durante la persecución de Antíoco IV (167-164 a.C.), este género, del que la segunda parte del libro de Daniel es el mejor exponente, tenía sus raíces en los profetas (Ezequiel, Zacarías...), conoció en tiempos de Cristo una fortuna extraordinaria y dio lugar a un gran número de obras. De su nacimiento en períodos de persecución y de angustia ha conservado un tono doloroso y misterioso. Por encima de las imágenes, quiere expresar la certeza de que Dios es el dueño de la historia y que intervendrá, al fin, cuando el mal haya llegado a su paroxismo, para ponerle término, restableciendo la justicia[11].

Cuando Jesús en su «discurso apocalíptico» recurre a esas imágenes, expresa la misma convicción. Por tanto, no hay que tomarlas al pie de la letra, sino percibir a través de ellas la certeza de fe y de esperanza que quieren inculcar.

HACIA LA REDACCION DE LOS EVANGELIOS

Para presentar las diferentes etapas de la formación de los evangelios pusimos una comparación: realizar un montaje con las diapositivas tomadas durante las vacaciones (cf. p. 36). En

[11] Sobre la apocalíptica, cf. A. Paul, *Intertestament* (CE 14) 48-66.

los dos párrafos precedentes aún estábamos en el estadio de la «recogida de materiales»: tenemos un conjunto de diapositivas, independientes unas de otras. Aplicado a los evangelios, en el decurso de dos o tres decenios se forma, en las diferentes comunidades, una serie de textos: palabras de Jesús, relatos sobre él, parábolas, relatos de milagro...

En dichas comunidades esos fragmentos, independientes, se unirán para formar «secuencias». Las razones de este hecho pueden ser muy diversas.

Se agrupan fragmentos de igual género literario. Así, a los predicadores cristianos les sería práctico disponer de series de milagros o de parábolas; para las necesidades catequéticas se reagrupan palabras pronunciadas por Jesús en circunstancias diferentes y se comienzan a formar discursos.

Pudo influir la geografía. En Cafarnaún, por ejemplo, recordarían lo que Jesús había hecho y dicho allí. Y encontramos en Marcos y Lucas lo que se llama «la jornada de Cafarnaún», que presenta una jornada típica de Jesús, con su actividad de predicador, de taumaturgo...

También tenderán a reagruparse los recuerdos sobre un mismo personaje: Juan Bautista, Pedro...

Muy pronto, finalmente, se constituyó un relato de la pasión de Jesús, que abarcaba, sin duda, desde su prendimiento en Getsemaní hasta su sepultura.

Las «secuencias», a su vez, se unirán formando un «montaje». Parece ser que, desde muy pronto, tuvieron lugar dos intentos de montaje, de los que encontramos indicios en los evangelios. Uno de ellos será utilizado por Marcos, seguido de Mateo y Lucas: hablamos entonces de «triple tradición». El otro sólo fue conocido por Mateo y Lucas: en este caso hablamos de «doble tradición».

Así llegamos a la última etapa: la redacción de los evangelios.

3

LA REDACCION DE LOS EVANGELIOS

El montaje es importante en cine: ensamblando planos y secuencias les da un sentido, y del conjunto resulta la producción cinematográfica.

Tomando las distintas secuencias sobre Jesús y aumentándolas con fuentes personales, cuatro redactores nos ofrecerán cada uno una producción diferente. Hubo un tiempo en que su trabajo se consideraba de poca importancia: lo esencial estaba hecho con anterioridad a ellos, y ellos se habrían limitado a reunir unos fragmentos dispersos. Desde hace unos cuarenta años se ven las cosas con menos simplicidad. Se reconoce que cada redactor ha realizado una labor de teólogo; ha organizado los materiales en función de un fin preciso, y hoy nos esforzamos por descubrir la «teología» de Marcos, de Mateo y de Lucas, como, desde hacía tiempo, se venía haciendo con Juan o Pablo.

No insistiremos más en esto, puesto que cada sinóptico será analizado detalladamente. Baste con insistir en la importancia de tener, no uno solo, sino cuatro evangelios. Toda persona es misterio, y sabemos que no la podemos circunscribir en un retrato único. Lo mismo ocurre, y mucho más, con la persona de Jesucristo. Se hacía preciso revelar algo de ese misterio y preservarlo al mismo tiempo, mediante enfoques diferentes; pero a condición de respetar cada uno de esos enfoques.

En todas las épocas se ha soñado con reunir los «cuatro evangelios en uno solo» para formar una especie de «vida de Jesús», que no dejaría perder ningún detalle. Ya Taciano, por los años 170-180, hizo «una especie de compilación, de acoplamiento de los evangelios, que llama *Diatéssaron*» (Eusebio), lo que, según L. Vaganay, «parece querer decir *a través de cuatro* (evangelios), o más probablemente la *cuarta* o el *acorde* en el lenguaje de la música antigua». Pero ante tal intento experimentamos la misma impresión que ante un mosaico reconstruido a partir de múltiples elementos tomados de cuatro mosaicos distintos que representan la misma escena. Para captar el sentido de tal escena, tenemos que considerar cada mosaico separadamente y luego comparar los cuatro, pero no destruirlos para intentar armonizarlos. Por eso, más que recurrir a ilusorios «cuatro evangelios en uno» hay que recurrir a lo que llamamos «sinopsis».

Fue a finales del siglo XVIII cuando se dio el nombre de sinópticos a los tres primeros evangelios canónicos. Viene de la *Synopsis Evangeliorum,* obra publicada en Halle en 1776 por el erudito alemán J. J. Griesbach, quien había tenido la idea de hacer una edición de Mateo, Marcos y Lucas que permitiera contemplarlos simultáneamente. De este modo se hacía eco de

la opinión que ya san Agustín había expuesto, hacia el 399, en su *De consensu Evangelistarum*. Para el obispo de Hipona, los evangelios habrían sido escritos en el orden que tienen en el canon: Marcos habría seguido fielmente a Mateo, aunque abreviándolo, y Lucas dependería de ambos.

La aparición de la *Sinopsis* en el siglo XVIII contribuyó grandemente a instaurar la era de la crítica evangélica. La cuestión de la formación de los evangelios, apenas sospechada por Agustín, se iba a plantear desde entonces sin ambages. Hasta entonces, se consideraba a los evangelistas como testigos oculares, independientes entre sí, pero directos, de los hechos ocurridos, y todo lo que habían escrito estaba inmune de error o contradicción. El modo de abordar la vida de Jesús resultaría también profundamente modificado y ella misma caía bajo el análisis crítico. Por otra parte, la *sinopsis evangélica* marcaba el fin de lo que se llamaba *armonía evangélica,* que era una narración seguida de la historia de Jesús, constituida exclusivamente por elementos procedentes de los cuatro evangelios. Esa narración se organizaba de modo que todas las informaciones reunidas se complementaran en un conjunto coherente y armonioso. Ya hemos dicho que Taciano había realizado un interesante ejemplo de armonía, el *Diatéssaron* («a través de cuatro»). Ejemplo que creó historia: hubo grandes «armonistas» en los siglos XVI y XVIII; y la obra inaugurada por Griesbach no consiguió destronarlos por completo.

LOS EVANGELIOS, ENTRE EL ACONTECIMIENTO Y NOSOTROS

A partir de lo visto hasta ahora, podemos intentar situar los relatos evangélicos —los evangelios en el sentido de escritos— en relación con nosotros y con todo lo que les precedió.

Estos relatos se proponen dar testimonio del evangelio, de la buena noticia, la cual se refiere a un acontecimiento fundamental: la intervención de Dios en Jesucristo. Tal intervención se tradujo en una multitud de acontecimientos: la resurrección y todo lo que la precedió, a saber, el conjunto de la existencia prepascual de Jesús.

Ahora bien, los relatos fueron redactados varios años, e incluso varios decenios después de los acontecimientos que narran. Así están marcados por el desarrollo de la fe que, entre tanto, se produjo en las comunidades cristianas, preocupadas por asimilar el sentido de los acontecimientos y proclamarlo a los demás. Además, esos relatos fueron redactados por autores

que eran también creyentes y tenían una visión propia y una comprensión particular de los acontecimientos.

1. *Etapas históricas*

Si intentamos situar esas diversas etapas desde un punto de vista diacrónico, es decir, en cuanto al orden de sucesión o desarrollo histórico, obtendremos el siguiente esquema:

I	II	III	IV
Acontecimiento	Comunidades	Redactores	Nosotros

Todos esos elementos se encuentran en el prólogo de Lucas:

Muchos han emprendido la tarea de componer un relato de *los hechos que se han verificado entre nosotros,*	I. Acontecimiento.
siguiendo lo que nos han transmitido los que fueron *testigos oculares* desde el principio y luego se hicieron predicadores del mensaje.	II. Comunidades (testigos).
Por eso *yo también,* después de investigarlo todo cuidadosamente desde los orígenes, *he resuelto escribirlos por su orden,*	III. Redactor.
para ti, excelentísimo Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido (Lc 1,1-4).	IV. Nosotros (lectores).

Entre el acontecimiento o los acontecimientos y nosotros se interponen, por tanto, las comunidades por una parte, y los

redactores por otra. Empleando términos un poco complicados, se podría hablar de dos «instancias hermenéuticas» (del griego *hermeneuein*, interpretar, explicar). Es decir, narran acontecimientos que se desarrollaron en la historia, pero interpretados en la fe, primero por las comunidades cristianas y luego por los redactores. Acontecimientos releídos a la luz de Pascua, cuya significación fue profundizada en relación con la Escritura y en función de las cuestiones y necesidades de las comunidades. Dicho de otro modo, los relatos evangélicos no se presentan como documentos de archivo o informes. No son biografías de Jesús, sino testimonios de fe, el anuncio hecho por creyentes de una buena noticia que ellos quieren comunicar a otros. El testimonio de estos creyentes no intenta narrar los acontecimientos por sí mismos (lo que Jesús dijo o hizo en tal lugar o momento), sino traducir la significación profunda que encierran; significación que el paso del tiempo, la lenta asimilación y la predicación del evangelio, la experiencia y la maduración de la fe de las primeras comunidades habían ayudado a esclarecer.

2. *Etapas literarias*

Volvamos al esquema para situar en él los relatos evangélicos. Tenemos en primer lugar el texto tal como se nos presenta, el producto acabado, por decirlo así. Ese texto se relaciona evidentemente con la etapa III, la de los redactores. A ellos, a los tres autores que la tradición identifica como Mateo, Marcos y Lucas, se deben los relatos en su forma final. Pero estos relatos tienen una prehistoria, en el sentido de que están enraizados en una tradición, marcados por lo que se vivió en las comunidades cristianas durante el período que precedió a su redacción. Podemos, pues, relacionar con la etapa II, la de las comunidades, lo que le corresponde desde el punto de vista de los relatos: la etapa pretextual —llamémosla así por motivo de brevedad—, es decir, la de la prehistoria del texto, todo lo que (vivido y expresado oralmente o por escrito) lo precedió, preparó e influyó en cuanto a la forma y el contenido que ahora presenta.

El esquema se enriquece, pues, con un segundo nivel:

	I	II	III	IV
A. Nivel histórico	Aconteci- miento	Comuni- dades	Redac- tores	Nosotros
B. Nivel literario		Fase pretextual	Texto	

3. *Etapas del estudio*

Intentemos ahora precisar los diferentes pasos que abarca el estudio de los relatos evangélicos. El relativo a las etapas I, II, III del esquema pertenece a la *exégesis*, mientras que el relativo a la etapa IV pertence a la *hermenéutica*. Veámoslo más detenidamente.

El estudio de las etapas II y III pertenece más precisamente a la función particular de la exégesis que llamamos *crítica literaria*. Se trata de comprender el texto, su forma, estructura, contenido (III) y también su enraizamiento y dependencia para intentar luego remontarnos en lo posible hasta el acontecimiento (I). Este último paso pertenece a la *crítica histórica*, la cual se propone responder a la pregunta: ¿Qué ocurrió? ¿Se desarrollaron las cosas tal como se cuentan? ¿Pronunció Jesús tales palabras según se reproducen? Dicho de otro modo, se intenta llegar al acontecimiento que está detrás del texto y del material pretextual, es decir, más allá de las interpretaciones y expresiones de los redactores y de los que vinieron detrás de ellos.

Esta etapa de la crítica histórica ha de venir en último lugar. Cuando vemos los «Girasoles», de Van Gogh, no nos preguntamos, de entrada, si tenía ante los ojos unos girasoles exactamente iguales a la hora de pintar su cuadro. Admiramos los girasoles tal como se presentan. Nos dejamos impresionar por el efecto artístico intentado por el pintor; observamos la técnica particular que ha utilizado. ¿Qué es lo que este modo de pintar tiene de original, de particular, que, al ver los «Girasoles», podemos afirmar, sin peligro a equivocarnos, que el cuadro es de Van Gogh y de ningún otro?

Podremos más tarde admirar girasoles de tamaño natural para buscar los posibles modelos de Van Gogh. Veremos entonces —cosa que desde el principio era evidente— que el pintor no ha reproducido los girasoles como en fotografía, sino

que los ha «transfigurado», por decirlo así, por obra y gracia de su genio.

Así, para poder responder a la pregunta: «¿Qué ocurrió?», hay que haber recorrido previamente las etapas de la crítica literaria. Sólo después de examinar el texto tal como se nos presenta (etapa III del esquema) y analizar y discernir, si el caso lo pide, las fases que recorrió su redacción (etapa II) antes de plasmarse en el texto final; después de descubrir la forma más primitiva de la tradición, nos podremos plantear el problema de su historicidad y autenticidad (etapa I). Por ejemplo, si una determinada sentencia de Jesús se presenta en dos formas diferentes (pensemos en las bienaventuranzas de Mt 5 y Lc 6 o en el padrenuestro de Mt 6 y Lc 11), ¿cuál de las dos tiene mayor probabilidad de ser más primitiva o de estar más cerca de la forma que tenía tal sentencia en la fuente común reflejada por las dos? Una vez encontrada la forma primitiva, nos podremos plantear la cuestión de su autenticidad: «¿Pronunció Jesús efectivamente esa sentencia en tal forma?».

Pasemos ahora al proceso *hermenéutico* mencionado más arriba. Tal proceso presupone igualmente el análisis del texto: sólo después de haber descubierto lo que éste *dice,* podremos intentar dilucidar lo que *nos dice* hoy. En esta tarea de actualización consiste la hermenéutica: interpretar, en función de nuestro hoy, lo que dice un texto escrito ayer. Tras la explicación viene la implicación, por así decirlo: este texto, cuyo sentido hemos intentado descubrir, nos interpela hoy; también quiere ser para nosotros buena noticia. ¿Como puede iluminar nuestra vida? Ahí, evidentemente, se sitúa la predicación. Pero también es evidente que la actualización no puede prescindir de la escucha previa, atenta y «objetiva», del testimonio.

Si se admite este modo de ver (que no es admitido por todo el mundo, como diremos enseguida), el esquema se sigue ampliando:

	I	II	III	IV
A. Nivel histórico	Acontecimiento	Comunidades	Redactores	Nosotros
B. Nivel literario		Fase pretextual	Texto	
C. Estudio crítico	Crítica histórica	Crítica literaria		
	Exégesis (I–III)			Hermenéutica

Durante mucho tiempo, el estudio de los relatos sinópticos se centró preferentemente en la etapa II, la de la «formación de los evangelios». Partiendo de las diferencias y semejanzas de sus relatos, se intentaba determinar la mutua dependencia y descubrir sus fuentes, tanto en el nivel de la tradición oral como en el de los documentos escritos.

Sobre esta misma etapa de la prehistoria de los relatos versó el trabajo del «método de la historia de las formas», cuyos principales representantes, Martin Dibelius y Rudolf Bultmann, marcaron la historia de la exégesis durante la primera mitad del siglo XX. Se trataba esencialmente de identificar y aislar las unidades literarias presentes en los relatos evangélicos, de clasificarlas, según se presenten como relatos (por ejemplo, relatos de milagro) o palabras (por ejemplo, parábolas, sentencias de sabiduría, etc.) y, finalmente, de encontrar su Sitz im Leben (el «lugar en la vida»), es decir, el contexto eclesial, las situaciones y necesidades, en función de las cuales se habían elaborado y habían adquirido forma esas unidades antes de ser recogidas y agrupadas en los relatos que conocemos.

En esta perspectiva de la historia de las formas, se tendía a reducir el papel de los redactores al de simples compiladores, que reunieron materiales prefabricados en un marco más o menos artificial. Más tarde se produjo una reacción, y desde hace unos quince años, el estudio de los relatos, sin decuidar la etapa II, se interesa más por la III, la de la redacción, lo que lleva a hablar más bien de «historia de la redacción»[12]. Esta se interesa, en particular, por el contexto en cuyo seno se sitúan, en cada evangelio, las unidades literarias delimitadas por la historia de las formas. Si antes «cada fragmento era tratado separadamente como una perla aparte, olvidando que la inserción en un corpus dado confiere un brillo peculiar a cada una de las perlas», hoy se presta más atención al hecho de que «cada perícopa debe ser interpretada no sólo en sí misma, sino también en función de su marco redaccional»[13]. Lo que equivale a decir que los redactores son considerados como verdaderos autores

[12] Sobre la historia de las formas y de la redacción, véase la bibliografía de Langevin, *Bibliographie biblique* (Quebec) I (1972) 248s; II (1978) 597-599

[13] C. Perrot, *La lecture d'un texte évangélique,* en *Recherches actuelles* (París 1972) 51-100, espec. 100.

que utilizan, sin duda, materiales tradicionales, pero integrándolos en unas perspectivas teológicas propias. Como escribe G. Bornkamm, uno de los representantes de la historia de la redacción, «los sinópticos no nos transmiten solamente la tradición oral sobre Jesús, contentándose con reunirla, sino que también la interpretan»[14]. Se procura, pues, dilucidar la visión particular, el acento, la teología de Mateo, de Marcos o de Lucas, las cuales constituyen esa segunda «instancia hermenéutica» de que hemos hablado.

[14] C. Perrot, *op. cit.*, 101.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1 *Uso profano de la palabra «evangelio» y del verbo «evangelizar»*

a) «Buenas noticias» militares.

Bastará citar algunos pasajes de Plutarco (*ca.* 45-120).

• Pompeyo se encontraba cerca de Petra. *Estaba practicando la equitación cerca del campamento, cuando llegaron a caballo unos mensajeros procedentes del Ponto,* trayendo buenas noticias (euaggelia), *como se podía conocer con sólo ver las puntas de sus lanzas coronadas de laureles...* (*Vidas,* Pompeyo, 41,4).

• Al tener noticia de la huida de César, algunos partidarios de Pompeyo *se embarcaron espontáneamente para Lesbos, adonde Pompeyo había enviado a su mujer, deseosos* de anunciar *a Cornelia* la buena noticia *de que la guerra había terminado* (*Vidas,* Pompeyo, 42,3).

• Leóstenes consigue brillantes triunfos militares. *Se dice que entonces la ciudad, toda esperanzada, celebró* las buenas noticias que le llegaban (euaggelia) *con fiestas continuas y sacrificios* (*Vidas,* Foción, 23,6).

b) «Evangelio», referido al culto imperial.

• Anuncio de un nacimiento.

Léase, en la p. 27, el extracto de la inscripción de Priene (9 a.C.) que celebra el nacimiento de Augusto.

• Anuncio de la mayoría de edad del heredero real.

Considerando que Cayo Julio César, el primogénito de Augusto ha revestido, como se deseaba ardientemente, con todo su esplendor la toga blanca y pura en lugar del traje bordado de púrpura, y que todo el pueblo se regocija de ver subir hasta Augusto las plegarias unánimes en favor de su hijo; considerando que nuestra ciudad, ante un acontecimiento tan feliz, ha decidido que el día en que ha pasado de adolescente al estado de hombre sea un día sagrado...; considerando que la ciudad ha decidido que el día en que recibió la buena noticia *y se promul-*

gó el decreto sea también un día en que se lleven coronas y se ofrezcan sacrificios a los dioses... (Inscripción de Sardes ca. 5 a.C.).

• Anuncio de subida al trono.

Al llegarme la buena noticia (euaggelion) *de la proclamación como César del hijo de nuestro amadísimo señor Gayo Julio Vero Maximino..., se impone, Excelencia, que organicéis una procesión de diosas.* (Papiro de Berlín, Egipto, ca. 237 d.C.).

2. *Primeros testimonios de «evangelio» en el sentido de texto escrito*

En san Justino (muerto ca. 165) se encuentra con certeza el primer uso de la palabra evangelio para designar un texto escrito.

Los apóstoles, en sus memorias, que se llaman evangelios, nos dicen que Jesús les hizo estas recomendaciones (sigue el relato de la institución de la eucaristía; *Primera Apología,* 56,3).

Ireneo (muerto ca. 202) utiliza simultáneamente los dos sentidos de la palabra evangelio: la buena nueva y texto escrito.

El Dueño de todas las cosas dio a sus apóstoles el poder de predicar el evangelio... Primero predicaron este evangelio; luego, por voluntad divina, nos lo transmiten por escrito, para que sea base y columna de nuestra fe... (Adversus Haereses III,1,1). *La firmeza de los evangelios es tan grande que los mismos herejes les rinden homenaje...* (ibíd. III, 11,7).

Una buena presentación de los testimonios patrísticos del siglo II al V puede verse en R. M. Grant, *La Formation du Nouveau Testament* (París 1969), y un rápido resumen, práctico y documentado, en D. Mollat, DS, 1745-1772.

3. *Los milagros*

Sobre los milagros en la literatura helenística, cf. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs* (París 1970); *Guérisons païennes et guérisons évangéliques:* CBi 9 (1970) 3-28.

Como ejemplos, presentamos aquí dos milagros atribuidos respectivamente a Apolonio de Tiana y al emperador Vespasiano.

• Apolonio de Tiana resucita a un muerto.

Apolonio de Tiana era el más célebre de los curadores. Murió hacia el 97 de nuestra era y, por tanto, vivió en la época de la formación de los evangelios; pero su doctrina y sus numerosos milagros sólo nos son conocidos a través del escritor Filostrato (ca. 175-249). No es

siempre fácil saber lo que se remonta a Apolonio y lo que es «embellecimiento» de Filostrato; sin embargo, la mayoría de los autores actuales admiten que tales relatos se fundan en tradiciones antiguas.

Respecto a las tradiciones helenísticas sobre «grandes hombres curadores» se comprueba una bifurcación de tendencias: *a*) Tendencia hacia el «filósofo honesto y prudente», en cuyo caso se insiste particularmente en sus palabras y enseñanzas y en el aspecto ejemplar de su vida. Esta tendencia se desarrolla sobre todo en medios cultivados. *b*) Tendencia hacia el «curador» (taumaturgo) popular. En este caso se insiste de un modo especial en los hechos extraordinarios que realiza, cargando las tintas en los aspectos pintorescos. Se trata de tradiciones que se desarrollan y conservan en medios populares.

Estas dos corrientes se desarrollaron al comienzo paralelamente, pero muy pronto se fusionaron. Se puede observar un fenómeno bastante parecido en lo que atañe a las tradiciones evangélicas.

«He aquí un prodigio de Apolonio: Murió una muchacha que se iba a casar. Su novio seguía al féretro, sollozando de pena, pensando en su boda frustrada. Y con él toda Roma se lamentaba, puesto que la muchacha pertenecía a una familia muy distinguida. Apolonio pasó por allí. 'Bajad el féretro —dijo—; no lloréis más por esta muchacha'. Y preguntó su nombre. La mayoría de la gente pensó que iba a decir algo, una de esas frases que suelen decirse en los funerales y hacen llorar. Pero Apolonio no dijo nada. Tocando a la muchacha y musitando algo imperceptible, la despertó de lo que parecía la muerte. La muchacha lanzó un grito y regresó con su padre, lo mismo que Alcestis fue devuelta a la vida por Hércules. La familia de la joven quería ofrecer a Apolonio como regalo una fuerte suma de dinero; pero él dijo que se lo entregaran a la muchacha como regalo de bodas.

¿Encontró todavía Apolonio en la muchacha una chispa de vida, que se había escapado a los médicos? ¿Reanimó la vida totalmente apagada y la hizo regresar? No sé exactamente lo que pasó, ni yo ni los que allí estaban.»

• Milagro atribuido al emperador Vespasiano.

«Un habitante de Alejandría que pertenecía a la clase baja y sufría de una notable degradación de la vista, se echó a los pies de Vespasiano, rogándole con lágrimas que lo curara de su ceguera. Lo hacía, según él, obedeciendo las órdenes de Serapis, dios que ese pueblo supersticioso adora sobre todos los demás; y suplicaba al príncipe que se dignara mojarle las mejillas y los ojos con la saliva de su boca. Había otro hombre que tenía la mano paralizada, e, instigado por el mismo dios, también rogaba al César que con la planta de su pie le pisara la mano.

Vespasiano comenzó por burlarse de ellos, rechazándolos; pero insistieron tanto que empezó a titubear: por un lado tenía miedo de pasar por vanidoso y presuntuoso; por otro, le crecía la confianza,

porque el insistente ruego de los enfermos y las adulaciones de sus cortesanos le inclinaban a la esperanza. Finalmente ordenó a los médicos que dictaminaran si la ceguera y la parálisis se podrían vencer con medios humanos. Después de dar todo tipo de razones, los médicos respondieron que de los dos enfermos uno no tenía la fuerza visual corrompida y que se recobraría si se eliminara el obstáculo, y que el otro tenía las articulaciones desviadas y que si se ejerciera sobre ellas una presión saludable, podrían recobrar su posición normal; añadieron que los dioses, sin duda, tenían sumo interés en ambas curaciones y que para ese divino ministerio habían escogido al príncipe; en fin, que si el remedio era eficaz, la gloria pertenecería al príncipe, y si el resultado fuera vano, los miserables cargarían con el ridículo.

En consecuencia, Vespasiano, persuadido de que todo era posible para su fortuna y de que, en adelante, nada se le presentaría como excesivo, adoptó un aire de satisfacción y, en medio de la multitud que le rodeaba, concentró la atención y ejecutó lo que se le había indicado. Al punto la mano recuperó sus funciones, y el ciego vio de nuevo la claridad del día. De estos dos milagros se acuerdan todavía los testigos oculares, y la mentira no puede nada en contra» (Tácito, *Historias* IV, 8).

Hay un libro que resume bien la cuestión del milagro y presenta bibliografía: *Los Milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* obra colectiva dirigida por X. Léon-Dufour (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979).

4. *Parábolas*

Algunos ejemplos de parábolas rabínicas.

Un joven rabino llamado Bun, que prometía mucho, murió prematuramente. Para hacer comprensible este hecho que se presentaba como escandaloso, el rabino Zeira (ca. 300) utiliza una parábola:

«¿En qué nos hace pensar la muerte del rabino Bun, hijo de Rabí Hiyá?

En un rey que había tomado a su servicio muchos obreros. Uno de ellos ponía en el trabajo más empeño que los otros. ¿Qué hace el rey al verlo? Lo llama y se pone a pasear con él de un lado a otro. Al atardecer vienen los obreros para recibir su salario, y el rey le paga la jornada completa al que le había acompañado en el paseo. Al ver esto, los otros obreros comienzan a quejarse diciendo: 'Nos hemos cansado trabajando todo el día, y éste que sólo ha trabajado dos horas recibe el mismo salario que nosotros'. 'Pero en dos horas ha hecho más que vosotros en todo el día', respondió el rey.

Así el rabino Bun estudió la Ley sólo hasta los veintiocho años; pero la conocía mejor que un sabio o un devoto que la hubiera estudiado cien años». (Citada por A. George, *ASgn* [1.ª serie] 15,35).

Para mostrar que derramar sangre humana es menoscabar la imagen divina, el tratado Mekhilta recurre al texto de Ex 20,12-14, ilustrándolo con una parábola:

«¿De qué modo fueron dispuestos los diez mandamientos? Cinco en la primera tabla y cinco en la segunda. En la primera tabla estaba escrito: 'Yo soy el Señor, tu Dios' (Ex 20,2), y enfrente, en la otra tabla, estaba escrito: 'no matarás' (Ex 20,13). Con ello muestra la Escritura que al que derrama sangre se le imputa como si menoscabara la imagen divina.

Pongo una parábola: Ocurre como con un rey humano que penetró en un territorio. Le erigieron estatuas, le hicieron retratos y acuñaron monedas con su efigie. Pero después derribaron las estatuas, rompieron los retratos y fundieron las monedas y así empequeñecieron la imagen del rey.

Del mismo modo sucede con el que derrama sangre; se le imputa como si hubiera menoscabado la imagen divina, porque está dicho: 'Si uno derrama la sangre de un hombre... porque Dios hizo al hombre a su imagen' (Gn 9,6).»

Parábola rabínica parecida a la de *la oveja perdida:*

«Eso se parece al arriero que llevaba once acémilas cargadas de vino. Una de ellas se metió en la tienda de un pagano. Entonces el arriero, dejando las once, se fue en busca de ella. Le preguntaron: '¿Por qué dejas las once para irte en busca de una sola?' Respondió el arriero: 'Estas están en la calle, y no tengo nada que temer por ellas, mientras que el vino que lleva la otra se puede hacer vino de libación por contacto con el vino de sacrificio pagano'. Así son las otras tribus judías: son grandes y están bajo el cuidado de Yahvé, su Padre, mientras que ésa está abandonada a su suerte.»

Sobre las parábolas no existe una obra de conjunto que presente claramente el estado de la cuestión. Se puede consultar A. George, *Parabole,* en SDB (1960) 1149-1177, donde se encontrará particularmente la historia de la interpretación y la bibliografía esencial. Hay que señalar también los estudios de A. Jülicher, aparecidos en Alemania en 1888-1889. Jülicher es el primero en distinguir netamente parábola de alegoría y sostiene que en Jesús no se encuentran rasgos alegóricos. Se puede ver un resumen del artículo del DBS en A. George, *La méthode des paraboles,* ASgn 15 (1.ª serie) (1965) 32-44.

D. Buzy, *Les paraboles* (VS, París 1932). La obra ha quedado anticuada, pero sigue siendo interesante por las reglas de interpretación que presenta y por el planteamiento de las parábolas dentro del contexto humano del país.

C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974). Este libro que apareció en inglés en 1935, conserva su valor; su autor defiende una tesis conocida con el nombre de «escatología realizada», en que concede un puesto capital al «ya» del reino en la predicación de Jesús.

J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella ^{4}1974). En este libro que apareció en Alemania en 1947, el autor sigue a Jülicher en negar a Jesús la práctica de alegorizar. Presenta un gran conocimiento de las tradiciones evangélicas y de las costumbres de Palestina, y se esfuerza en remontarse hasta las parábolas de Jesús, mostrando qué influencias llevaron a su transformación en la comunidad primitiva. El libro es de gran valor, aunque se le puede reprochar que reconstruye el mensaje a partir de las «parábolas de Jesús» tal como el autor las recompone, olvidando su interpretación por la comunidad.

J. Dupont, *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus* (LLB, 1977). Este librito, sin pretensiones, ha sido escrito por un especialista; hace ver cómo las parábolas, más que enseñanza, son una invitación a reflexionar sobre el comportamiento.

J. AUNEAU

EVANGELIO DE MARCOS

CAPITULO PRIMERO

PRESENTACION DEL LIBRO

Unas tradiciones, una creación

Un giro en la literatura cristiana, un momento clave en la vida de la Iglesia: tal es la impresión que produce en el lector el evangelio de Marcos. Con la «escritura» del evangelio nace un género literario nuevo. Es una creación que no parte de cero: se apoya en un largo trabajo previo de la comunidad cristiana: recurso a los hechos y dichos de Jesús, reproducción de relatos aislados, de sentencias del Maestro, colecciones de relatos y palabras. Todo se ordena en un conjunto coherente. La predicación del evangelio, al encarnar la historia, se transforma en narración. La narración se pone al servicio de la predicación y ella misma se convierte en predicación.

Los múltiples estudios de que es hoy objeto el evangelio de Marcos obligan a reconocer que el texto sólo comunicará sus secretos a quien esté dispuesto a estudiarlo por sí mismo. Buscar las unidades literarias menores y analizar la coherencia de la obra son las principales tareas que hemos de efectuar.

1

INVENTARIO DE LOS MATERIALES UTILIZADOS

El texto se compone de «fragmentos» generalmente muy breves, fácilmente aislables del contexto en que se encuentran y cuya unión, en la mayoría de los casos, es artificial. Cada una de estas pequeñas unidades literarias es reconocible por su comienzo y su final, y tiene ya un significado, incluso leída fuera de su contexto actual (p. ej., Mc 1,40-45; 3,1-6; 12,1-12; 4,26-29).

1. *Unidades literarias del evangelio de Marcos*

Basta aplicar al evangelio de Marcos los resultados del método de la historia de las formas[1]. La enumeración de las unidades literarias y las referencias precisas mostrarán qué selecciones se han realizado y qué materiales se han retenido.

a) Relatos de milagro.

Su número asciende a diecisiete (lo que es considerable para un texto relativamente breve):

cuatro relatos de exorcismo, que muestran la victoria de Jesús sobre los espíritus impuros (1,23-28; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29);

ocho relatos de curación (1,29-31, la fiebre; 1,40-45, la lepra; 2,1-12, un paralítico; 3,1-6, un hombre con parálisis en una mano; 5,25-34, una mujer que sufre hemorragias; 7,31-37, un sordomudo; 8,22-26 y 10,46-52, unos ciegos);

un relato de resurrección (5,21-24.35-43);

dos relatos de salvamento en el mar (4,35-41 y 6,45-52);

dos relatos de multiplicación del pan (6,30-44 y 8,1-10).

Salvo dos excepciones (9,14-29 y 10,46-52), todos pertenecen a la primera parte del evangelio.

b) Disputas y controversias.

Ocupan un lugar importante en la obra. Un relato encuadra una sentencia de Jesús que dirime un problema planteado por la comunidad cristiana: ayuno, observancia del sábado, integración de los judíos y de los paganos. Notamos:

siete controversias (2,1-2; 2,15-17; 2,18-20; 2,23-26; 3,1-6; 7,1-13; 11,27-33);

cuatro discusiones de escuela (10,2-12; 12,13-17; 12,18-27; 12,28-34).

c) Unidades referentes a los discípulos.

En esta categoría se clasifican los relatos de vocación (1,16-20; 3,13-19), una instrucción referente a la misión (6,7-13) y diversas instrucciones de forma variada (9,33-35; 9,38-40; 10,35-45).

[1] Puede verse en el vol. 0 la presentación del método de la historia de las formas.

d) Relatos sobre Jesús y Juan Bautista.

Unos son de tipo biográfico (1,2-8; 1,9-13; 6,14-29; 9,2-8); otros ponen de relieve unas palabras de Jesús (6,1-6a; 10,13-16; 12,41-44; cf. 3,31-35).

El relato de la pasión (Mc 14-15), seguido del anuncio de la resurrección, merece una mención especial. Ocupa alrededor de una quinta parte de la obra; se sitúa en el centro del drama presentado al lector; culmina en él la revelación del misterio de Jesús como «Hijo de Dios».

e) Parábolas y comparaciones.

Respecto a la enseñanza, el material principal está constituido por las parábolas. En Marcos hallamos 12, mientras que Mateo presenta 33 y Lucas 39. Sólo una es propia de Marcos: 4,26-29 (la simiente que brota por sí misma). Un hecho importante es que varias parábolas se encuentran agrupadas en uno de los dos grandes discursos de Marcos (4,1-34). Las demás aparecen principalmente al comienzo (2,19-22j- o al final del evangelio (12,1-12; 13,28-29.34-37).

A los orientales les gusta la expresión figurada. En el ambiente en que vivió Jesús se hacía un gran uso de las parábolas. A menudo es difícil distinguir una imagen de una comparación más o menos desarrollada. En Marcos podemos encontrar:

la comparación *explícita:* «así... como» (4,26-29) «¿Con qué podríamos comparar?» (4,30-32); «así también vosotros» (13,28-29); «es como un hombre que» (13,34-37);

la comparación *implícita:* el esposo y los invitados a la boda (2,19-20); la pieza nueva (2,21); el vino nuevo (2,22); el hombre fuerte vencido (3,27); la lámpara (4,21-22); la sal (9,50);

la comparación está más desarrollada en el caso del sembrador (4,3-9) y de los viñadores homicidas (12,1-12);

la parábola del sembrador recibe una interpretación alegórica: se explica cada uno de los rasgos (4,14-20);

una sentencia lapidaria y enigmática recibe el nombre de «parábola» (7,17), término que traduce el hebreo «mashal». Este término supone un sentido oculto que precisa ser revelado;

se podrían incluir entre las parábolas ciertas imágenes como Mc 2,17 y 7,27;

no se encuentran en Marcos ejemplos concretos de actitudes imitables como el buen samaritano, Lázaro y el rico. El género parabólico incluye, pues, en proporciones variables: un lenguaje figurado, comparaciones explícitas o implícitas de extensión variable, una ilustración de la enseñanza de Jesús, un aspecto enigmático que sólo puede ser desvelado por revelación.

f) Sentencias de carácter profético y apocalíptico.

El segundo gran discurso de Marcos (Mc 13), además de las dos parábolas ya mencionadas, contiene la mayoría de las palabras apocalípticas de Jesús. Son palabras de predicción, pero también de advertencia y estímulo.

Encontramos llamadas de atención al modo de los profetas (p. ej., 12,38-40).

Las declaraciones solemnes, recalcadas con la partícula *amén/en verdad,* se encuentran sobre todo en la segunda parte del evangelio (3,28-29; 9,1.41; 10,15.29-30; 13,30; 14,9.18.25.30).

g) Sentencias de sabiduría.

Marcos no ha conservado colecciones de sentencias sapienciales de Jesús. Encontramos tan sólo algunos indicios aislados, con frecuencia difíciles de distinguir del lenguaje figurado y parabólico (p. ej., 2,21-22.27-28). Mateo y Lucas han acentuado más este aspecto.

h) Sumarios y pasajes de transición.

Los «sumarios» son unidades breves: el autor interrumpe su desarrollo para subrayar un determinado aspecto de la actividad de Jesús y darle un alcance general (p. ej., 1,32-34; 3,7-13; 6,12-13.53-56).

A estos sumarios se añaden versículos de transición que articulan el texto y sirven al lector de puntos de referencia (p. ej., 1,21-22.39; 2,13; 4,1; 5,1; 6,6b.30; 7,1; 9,14.30; 10,1).

Tales son los materiales básicos que entran en la construcción del evangelio. La parte de los relatos es preponderante, pero las palabras de Jesús forman en la presentación de conjunto un hilo conductor casi ininterrumpido. Es imposible disociar relato y discurso. Nos queda por saber de qué modo se distribuyen los diferentes materiales.

2. *Unidades agrupadas*

El texto de Marcos está muy lejos de ser un mosaico heterogéneo. Hallamos agrupaciones de unidades literarias de igual forma. Así encontramos:

un ciclo de milagros: 4,35-5,43;
series de controversias:
  en Cafarnaún: 2,1-3,6;
  en Jerusalén: 11,15-12,40;
colecciones de instrucciones:
  referentes a la condición de discípulo: 9,33-50;
  relativas a problemas comunitarios: 10,1-45;
un discurso en parábolas: 4,1-34;
un discurso apocalíptico: 13,1-37;
un relato de la pasión: 14-15.

El evangelio está por tanto formado de colecciones, reunidas por diferentes motivos: afinidad de forma literaria, interés biográfico, exigencia del culto, de la enseñanza, de la misión, etc. (cf. nota complementaria al final del capítulo).

Estas colecciones no son completamente homogéneas: en medio de las controversias en Jerusalén se intercala la parábola de los viñadores homicidas. El discurso apocalíptico contiene predicciones, advertencias, parábolas... La historia de su formación es compleja, y siempre nos podremos preguntar si el redactor las reprodujo tal y como estaban, si él mismo recopiló unidades literarias independientes, o bien si completó u ordenó colecciones ya existentes. La cuestión es más delicada en el caso de Marcos, ya que el especialista no dispone de otro evangelio anterior como término de comparación.

Un comentarista reciente[2] juzga anteriores a Marcos las colecciones siguientes: la tradición Juan Bautista-Jesús (1,2-15); la jornada de Cafarnaún (1,21a.29-39); la colección de controversias (2,15-3,6); la colección de parábolas (4,2-10.13-20.26-33); el ciclo de milagros (3,7-12; 4,1.35-39.41; 5,1-43; 6,32-56); un conjunto de instrucciones a la comunidad sobre el matrimonio, la riqueza, las precedencias (10,2-12.17-27.35-45); un relato de la pasión (8,27-33; 9,2-13.30-35; 10,1.32-34.46-52; 11,1-23.27-33; 12,1-12.13-17.34c.35-37.41-44; 13,1-2; 14,1-16,8).

Algunos se muestran más reservados sobre la importancia de las recopilaciones tradicionales anteriores a Marcos. Así, un estudio sobre este problema ha llevado a las conclusiones siguientes: el evangelista recogió sobre todo unidades aisladas; no

[2] R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Friburgo 1980) 1.ª parte, 67.

dispuso de una redacción previa; a lo sumo se pueden reconocer tres o cuatro colecciones premarcanas. El pensamiento teológico de Marcos aparece más claramente si se tiene en cuenta la teología propia de dichas colecciones[3].

2

MARCOS, UNA OBRA BIEN CONSTRUIDA

1. *En busca de criterios*

Es posible descubrir una o varias organizaciones del texto poniendo en juego unos criterios apropiados. Estos son de dos tipos: externo e interno.

a) Criterios externos.

Son varias las tentativas que se orientan hacia la literatura helenística o judía para encontrar un modelo, un «patrón». Se ha buscado en la tragedia griega, en la novela helenística, en las «aretalogías» que cuentan la vida de héroes taumaturgos, en las actas de los mártires. Otros prefieren fijarse en la literatura del judaísmo del posexilio, insistiendo particularmente en los elementos apocalípticos discernibles en la obra.

Recientemente se ha prestado atención a los procedimientos usuales en la antigüedad [4]. Donde se admite la mezcla de géneros, existe la posibilidad de recurrir a diferentes fuentes. El evangelio de Marcos, mezcla de relatos y discursos, se explica a la luz de los modelos retórico y dramático:

en la antigüedad, un discurso se componía de un exordio, una exposición inicial (llamada *narración*), una parte central en la que el autor desarrolla lo esencial de su comunicación, *la argumentación,* un corolario de lo anterior y, finalmente, la conclusión, momento de cierre y despedida;

la acción dramática conoce también tres momentos: entre una

[3] Cf. H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga 1971). Para su análisis, Kuhn sólo retiene cuatro colecciones: Mc 2,1-3,6; 4,1-34; 10,1-45; 4,35-6,52.

[4] B. Standaert, *L'Evangile selon Marc, Composition et genre littéraire* (Brujas 1978). Este interesante estudio maneja acertadamente criterios internos y externos; tiene la ventaja de aprovechar los múltiples trabajos anteriores. El resultado de este trabajo es el que presentamos como hipótesis de lectura en lo referente a la composición.

fase inicial en que se plantea la acción y una fase final, en que se desenlaza, aparece una parte central en que se interpreta el drama y se desarrolla el conflicto.

b) Criterios internos.

Es indispensable un examen minucioso del texto. En él descubrimos indicios que nos orientan hacia una organización del mismo y posibilitan la lectura.

Algunos presentan un interés particular: las indicaciones de lugar (Galilea-Jerusalén; territorio judío-territorio pagano, etc.); las indicaciones de tiempo; el considerar la evolución de los actores del drama (Jesús, los Doce, los discípulos, la familia, los adversarios, la muchedumbre); la observación de los elementos más formales: sumarios, versículos de transición, etc.[5]

Los cuadros siguientes, tomados de J. Delorme, permiten presentar varios tipos de lectura.

TRES CRITERIOS DE DIVISION DEL LIBRO

1. *Según el espacio*

1,1-13 A orillas del Jordán

A. Ministerio en Galilea, desbordando las fronteras
1,14 En Cafarnaún y fuera de Cafarnaún (1,16-3,35).
Las dos orillas del lago (4-5)
Nazaret y las aldeas de alrededor (6,1-13).
Las dos orillas del lago (6,30-7,23).
Territorios judíos y territorios paganos (7,24-9,29).
Travesía de Galilea y estancia en Cafarnaún (9,30-50).

B. Subida a Jerusalén 10,1-52

C. En Jerusalén
11,1 Ministerio y pasión de Jesús en Jerusalén
16,8 Anuncio del encuentro en Galilea

---

[5] Para profundizar estas lecturas será interesante consultar directamente las publicaciones de los autores. J. Delorme, *Lecture de l'Evangile selon saint Marc.* CE 1-2. Los resultados aparecen en forma de cuadro, p. 33; J. Radermakers, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc,* I. texto; II. lectura continua (Bruselas 1974), ver pp. 41-48.

2. *Según el desarrollo del drama*

1,1-13 «Evangelio de Jesús, el Ungido, Hijo de Dios». La voz celeste llama a Jesús «mi Hijo muy amado».

A. ¿Quién es Jesús?

1,14 La proximidad del reino de Dios manifestada por las palabras y los actos de poder de Jesús;
pero la identidad de Jesús debe permanecer oculta:
los demonios lo saben y son reducidos al silencio;
los hombres se interrogan (1,14-6,6a).
Opiniones de los hombres sobre Jesús;
los discípulos, asociados a su misión, son incapaces de comprenderlo (6,6b-8,26).

B. Jesús se hace notar

8,27 Pedro dice: «tú eres el Ungido»
y la voz celeste: «éste es mi Hijo muy amado».
Jesús dice: «el Hijo del hombre debe ser rechazado, condenado a muerte, y resucitar» (8,27-10,52).
Fracaso del Hijo de David en Jerusalén;
el hijo del dueño de la viña;
el Hijo de David
(11-13).
Jesús se declara ante el sanedrín Cristo, Hijo de Dios.
Debate sobre el «rey de los judíos».
Un pagano dice: «éste hombre era Hijo de Dios».

Desconcierto de las mujeres ante la revelación de la resurrección.

---

3. *Según las relaciones entre las personas*

1,1-13 Jesús y Juan Bautista

A. Jesús y sus discípulos, la muchedumbre, los adversarios
1.ª etapa: Presentación del triángulo de los personajes.
1,14 Jesús y sus discípulos frente a la muchedumbre y los
a 3,6 adversarios.
2.ª etapa: Ruptura con los adversarios y la parentela de Jesús.
3,7 Los discípulos, separados de la multitud,
a distinguidos de los adversarios
6,6a y de la muchedumbre.

B. Crisis entre Jesús y sus discípulos
3.ª etapa
6,6b Jesús y la incomprensión de los discípulos sobre sus respectivas misiones.
4.ª etapa
8,27 Jesús y la incomprensión de los discípulos sobre sus respectivos caminos.

C. Jesús y sus discípulos frente a los adversarios en Jerusalén
5.ª etapa
11,1 El enfrentamiento de Jesús en Jerusalén.
a 13,37
6.ª etapa
14,1 Jesús prepara a sus discípulos para el drama de la pasión (14,1-42).
Jesús sólo ante sus jueces y verdugos (14,43-15,41)
16,8 Las mujeres y la tumba de Jesús (15,42-16,8).

Manejando de un modo diferente los criterios, podemos llegar a esta otra estructura:

1,1: comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios;

1,2-13: Juan Bautista y Jesús, bautismo de agua y de Espíritu.

1. 1,14-3,16: el reino de Dios que se acerca; enseñanza con poder y controversias;

2. 3,7-6,6a: la familia de Jesús, el reino en parábolas y la oposición a las fuerzas del mal;

3. 6,6b-8,30: la cuestión de Jesús y la sección de los panes.

4. 8,31-10,31: el camino del Hijo del hombre y de los discípulos para entrar en el reino.

5. 10,32-12,44: el juicio de Jerusalén por el hijo de David; 13: discurso de Jesús sobre la vigilancia;

6. 14,1-15,47: el juicio de Jesús, blasfemia del Hijo del hombre y reconocimiento del Hijo de Dios;

16,1-8: la tumba abierta y el mensaje del joven vestido de blanco;

16,9-20: final adicional.

2. *Una hipótesis de lectura*

A continuación ofrecemos la hipótesis de lectura propuesta por B. Standaert, quien utiliza numerosos trabajos anteriores e integra con éxito criterios externos e internos.

1,1-13: exordio o prólogo

1,14-6,13: narración; planteamiento de la acción.

Comienza por una proposición que anuncia el tema y enlaza con el exordio y el comienzo de la 2.ª parte.

1,14-15: proposición.

a. *1,14-20: comienzo de la predicación de Jesús; vocación de los primeros discípulos.*

A. *1,21-3,6:* primera sección, compuesta de dos secuencias reunidas por un relato de transición (1,40-45);
Jesús tiene autoridad sobre los espíritus impuros (1,21-39);
creciente oposición de los escribas y fariseos (2,1-3,6).

b. *3,7-12:* sumario sobre la misión de Jesús; llamamiento e institución de los Doce.

B. *3,20-5,43:* segunda sección, dividida en tres tiempos:
3,20-35: en casa, primera enseñanza en parábolas, oposición;
4,1-34: discurso en parábolas;
5,1-43: milagros, después un relato de transición (4,35-41).

c. *6,1-13:* predicación de Jesús en su ciudad natal, misión de los Doce.
Aparecen los elementos esenciales y se presentan los dos grandes temas que serán comentados luego: la identidad de Jesús y la exigencia de caminar en su seguimiento. Se manifiestan las oposiciones y se dibujan las rupturas. Los actores del drama se ajustan a su papel.

6,14-10,52: argumentación; centro del drama.
6,14-16: introducción;
6,17-29: digresión (frecuente en la antigüedad).

A. *6,30-8,21:* primera sección, llamada habitualmente «sección de los panes». El tema que la unifica es el del reconocimiento, continuamente diferido, de la identidad de Jesús. Se puede observar también la unidad de composición. Las dos multiplicaciones de los panes enmarcan la discusión sobre lo puro y lo impuro. El evangelio desborda el marco judío y se abre a los paganos. El reconocimiento de la identidad de Jesús tiene una dimensión comunitaria: se entra en una comunidad en la que son admitidos judíos y paganos.
8,22-26: relato de transición.

B. *8,27-9,13:* segunda sección. Es el centro, no sólo de la argumentación, sino también de todo el evangelio. Un estudio formal muestra la disposición concéntrica del conjunto, el juego de correspondencias, el montaje por antítesis y simetría.

Se ahonda en el misterio de Jesús, al tiempo que se revela a los discípulos la importancia de su compromiso en el seguimiento de Cristo.
9,14-29: relato de transición.

C. *9,30-10,45:* tercera sección. Aparece delimitada por dos relatos de curaciones, y marcada por el retorno de temas precisos y de elementos formales: «por el camino», «entrar en el reino de Dios...»
Se instruye a la comunidad sobre las exigencias de la vida de discípulo en seguimiento de Cristo.
10,46-52: relato de transición.

11,1-15,47: el desenlace.

A. *11,1-12,44:* primera sección.
11,1-11: introducción;
11,12-25: primer tiempo;
11,27-12,12: segundo tiempo y centro. Los principales adversarios aparecen en escena, confrontados con Jesús;
12,13-34: tercer tiempo;
12,35-40: conclusión.
12,41-44: relato de transición.

B. *13,1-37:* segunda sección y centro, discurso apocalíptico.
13,1-4: introducción;
13,5-23: primer tiempo. Anuncio de acontecimientos terribles y alerta contra los que pretenden pasar por el Mesías o conocer el momento de su venida;
13,24-27: centro de gravedad del discurso. Anuncio de trastorno cósmico y de la venida del Hijo del hombre;
13,28-37: tercer tiempo. Los versículos centrales (30-32) mencionan la catástrofe final. La parábola de la higuera y la del hombre que está de viaje se orientan hacia la espera de Cristo.

C. *14,1-15,41:* tercera sección. Comprende dos unidades.
14,1-50: la primera se ordena en torno a la cena de Jesús con los Doce (14,17-31).
14,51-52: relato de transición.
14,53-15,41: la segunda incluye tres tiempos: 14,54-72: proceso ante el sanedrín y negación de Pedro; 15-1-15:

proceso ante Pilato, se toma la decisión final; 15,16-41: crucifixión.
15,42-47: relato de transición.

16,1-8: Conclusión o epílogo.
En la tumba de Jesús, las palabras del mensajero sirven de conclusión y despedida. El texto se había abierto con la intervención de un mensajero.

La utilidad de una investigación estructural se manifiesta mejor con un ejemplo. Los especialistas preocupados por la historia del texto han presentado el capítulo 13 de modos diferentes. Para algunos termina con él la primera redacción del evangelio, de modo que el relato de la pasión se habría añadido más tarde. Para otros, el discurso aun siendo de la mano del evangelista, se habría insertado en el texto en un segundo momento. En tal caso, la inserción se habría hecho minuciosamente.

Pero en la perspectiva de conjunto, se integra perfectamente en el centro de la tercera parte, en medio de dos secciones que se corresponden. Dicho discurso manifiesta las verdaderas dimensiones del drama preparado por los conflictos de la primera sección, y puesto en obra en el relato de la pasión. Así, una visión de la integridad del texto y de sus articulaciones nos lleva a una comprensión nueva. (Cf. n. complementaria del final del capítulo).

16,9-20: final, aparición del Resucitado.
La tradición manuscrita de este final es muy insegura. Junto a la presente versión larga, existe otra más corta. Otros testimonios dan las dos versiones. Este fragmento, por vocabulario y por estilo, contrasta con el resto del evangelio. Su autenticidad ya fue puesta en duda por algunos Padres de la Iglesia. Es cierto que el evangelio acaba de un modo brusco: «porque ellas tenían miedo»; pero encontramos el mismo procedimiento en autores clásicos. Admitiendo que el final actual pertenece al evangelio canónico, parece prudente atenerse a la conclusión de que «el final original y definitivo de Mc se encuentra en 16,8»[6].

[6] J. Hug, *La finale de l'Evangile de Marc (Mc 16,9-20)* (EB, 1978) 212.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *Colecciones de milagros*

Los especialistas discuten sobre el alcance de las colecciones ya constituidas que encontró Marcos y la parte que a él le corresponde en la redacción. Las postura que se adopte afectará a la comprensión del evangelio. Ilustramos con dos ejemplos este punto:

a) P. J. Achtmeier y las cadenas de milagros anteriores a Marcos.

Este autor presenta su opinión en dos artículos: *Toward the isolation of premarkan miracle catenae:* JBL 89 (1970) 265-291; *The origin and function of pre-markan miracle catenae:* JBL 91 (1972) 198-221.

En su hipótesis existe un ciclo de milagros anterior a Marcos que circuló en forma de dos cadenas idénticas en disposición, pero no en contenido.

Cadena I	*Cadena II*
4,35-5,43; 6,34-44.53	6,45-51; 8,22-26; 7,24b-30. 32-37; 8,1-10
Tempestad calmada, 4,35-41	Jesús camina sobre el mar, 6,45-51
Endemoniado geraseno, 5,1-20	Ciego de Betsaida, 8,22-26
Hemorroísa, 5,25-43	Sirofenicia, 7,24b-30
Hija de Jairo, 5,21-23.35-43	Sordomudo, 7,32-37
Comida de los 5000, 6,34-44.53	Comida de los 4000, 8,1-10

Se llega a este resultado mediante un análisis lingüístico y literario: en la primera cadena, los versículos 4,35; 5,21c.24.33a y 6,34bc son probablemente redaccionales; 5,24 y 6,35 lo son manifiestamente; son redaccionales en la segunda cadena 6,45c.50c.51b; 7,36 y 8,1a.

La comunidad que transmitió las dos cadenas fundaba su reflexión en las tradiciones del judaísmo (helenístico) referentes a Moisés; veía en el Jesús terreno un hombre divino (theios aner) comparable a Moisés, y concebía la eucaristía como una epifanía. Se parecía a la comunidad de Corinto.

Mediante la redacción de los versículos anteriormente indicados, la

inserción de algunas unidades literarias y algunas modificaciones en la disposición, quiso Marcos superar y reducir esa doble concepción. Este tipo de investigación permite distinguir etapas en la formación del evangelio y captar mejor, por contraste, la teología del evangelista.

b) R. Pesch y las colecciones de milagros.

Pesch presenta su hipótesis en un excursus de su comentario, *Die vormarkinische Wundergeschichtensammlung und die sogennante theios-anär-Christologie im Mk-Ev.*, 1.ª parte (^{3}1980) 277-281.

Entre los dos sumarios (3,7-12 y 6,53-56) aparecen varios relatos de milagro que están enlazados por noticias de viajes por mar, y son afines por estructura, tendencia misionera y temática cristológica. Al parecer, formaban ya una colección en una fase de transmisión anterior a Marcos. Los dos sumarios que enmarcan y las noticias de viajes constituyen los principales indicios del carácter premarcano del conjunto. La colección, por las alusiones y motivos utilizados, recurre mucho al Antiguo Testamento. Aparece dispuesta de modo concéntrico:

A. Sumario, 3,7-12	Multitud enorme que acude a Jesús, sanador y exorcista.
B. Tempestad calmada, 4,35-41	Más que Jonás: poder de exorcista sobre el viento y el mar como Yahvé.
C. Endemoniado de Gerasa, 5,1-20	Hijo de Dios Altísimo: el exorcista triunfa sobre el demonio pagano.
D. Curación de la hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo, 5,21-43	Más que Elías/Eliseo: poder sobre la enfermedad y la muerte.
C'. Comida de los 5000, 6,32-44	El pastor escatológico de Israel: dispensador de la plenitud final.
B'. Jesús camina sobre el mar, 6,45-51	En Jesús se manifiesta Yahvé.
A'. Sumario, 6,53-56	Una muchedumbre enorme acude a Jesús, que da la salud en todos los sentidos del término.

Los dos ejemplos anteriores bastan para mostrar los divergentes resultados de los análisis. Cada autor da distinta importancia a los diferentes criterios utilizados. Pesch concede poco peso a la redacción;

el carácter tradicional o redaccional del sumario 3,7-12, por ejemplo, es muy discutido. Para este debate se pueden consultar:

J. M. Van Cangh, *Les sources de l'Evangile: les collections prémarciennes de miracles:* RTL 3 (1972) 76-85; Y. Snoy, *Les miracles dans l'Evangile de Marc:* RTL 3 (1972) 449-466; 4 (1973) 58-101.

Entre las apreciaciones del comentario de Pesch hay que señalar F. Neirynck, *L'Evangile de Marc. A propos d'un nouveau commentaire:* ETL 53 (1977) 153-181. Y para el volumen II: ETL 55 (1979) 1-42. Las dos contribuciones están reunidas en un volumen.

2. *Aportación de la semiótica estructural*

Se puede intentar una integración de las unidades literarias del evangelio partiendo de otros métodos, como la semiótica estructural. Convendría consultar el artículo siguiente: J. Delorme, *L'integration des petites unités littéraires dans l'évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale:* NTS 25 (1979) 469-491.

«Este escrito se puede dividir fácilmente en pequeñas unidades, dotadas de significación dentro de sus límites, y capaces de conservarse en nuestra memoria con completa independencia de sus contextos. Tal fenómeno es el punto de arranque de la historia de las formas y de la redacción, que consideran la unidad de Marcos a partir de un proceso complejo de tradiciones y escritos. Pero el fenómeno plantea ante todo un problema de lectura: el mismo texto puede ser leído dos veces, en su contexto y fuera de él. ¿Qué ocurre entre ambas lecturas? No basta con decir que, por regla general, un texto debe ser entendido a la luz de su contexto y que el principio de contextualidad se encuentra limitado por la unidad semántica de las unidades menores. Hay que fijar un criterio para decir en qué consiste dicha autonomía y cómo la significación se encuentra afectada por el contexto. La semiótica estructural, al afirmar la prioridad de las relaciones sobre los elementos, se obliga a vigilar las operaciones de aislamiento de las pequeñas unidades y de su integración en una unidad más amplia. Desde su punto de vista, se trata de ver cómo las estructuras que aseguran la autonomía de las primeras están ligadas a las que aseguran la coherencia semántica de la segunda». (*art. cit.*, 469-470).

CAPITULO II

PRESENTACION LITERARIA

1

LA MANERA DE ESCRIBIR DE MARCOS

El griego del evangelio de Marcos no es el de la época clásica, ni tampoco el que hablaban los letrados de su tiempo. Es el griego corriente *(koiné)* utilizado en la cuenca mediterránea oriental en el siglo I de nuestra era.

Algunos han pensado en un griego de traducción a causa de su fuerte matiz semítico (cf. nota complementaria 1 de p. 96).

1. *Vocabulario*

No es muy rico. Marcos abusa de ciertas palabras, que a fuerza del uso, llegan a perder vigor. Por ejemplo:

«y al punto», que sólo en el primer capítulo aparece 11 veces (1,10.12.18.20.21.23.28.29.30.42.43);

«de nuevo», 28 veces en el evangelio, frecuentemente en frases de introducción;

«mucho», 55 veces. Lo encontramos en cuatro ocasiones en el sumario de 3,7-12. La multitud es «numerosa» (2 veces), las personas curadas igualmente, y Jesús ordenaba «mucho». Este último caso es un ejemplo de uso adverbial;

«comenzar», otra palabra favorita de Marcos, que la hace seguir frecuentemente de un infinitivo (1,45; 2,23; 4,1; 5,17.20). Marcos no ha buscado la variedad. No se preocupa mucho por encontrar equivalentes a verbos usuales como: tener, poder, querer, hacer. A menudo usa un único término para traducir actitudes diferentes:

la mirada de Jesús «en torno», según el contexto, puede significar bondad o cólera (3,5.34; 5,32; 9,8; 10,23; 11,11);

la llamada de Jesús (una sola palabra, 3,13.23; 6,7; 7,14; 8,1.34; 10,42; 12,43; 15,44) no tiene siempre el mismo alcance:

llamada para recibir una enseñanza, vocación en sentido estricto...

Mc es el más breve de los evangelios. Sólo tiene unos cincuenta versículos propios. De las 1330 palabras, 60 son nombres propios y 80 no se encuentran en el resto del NT Respecto a esta última categoría hay que tener en cuenta las palabras tomadas de los Setenta, las palabras citadas y los latinismos. Son 41 los términos que aparecen más de 3 veces en Marcos, y no se encuentran en Mt y Lc, o bien aparecen en éstos con menor frecuencia. Con algunos ejemplos se verá mejor la insistencia de Marcos:

«impuro», 11 veces (1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25), 2 veces en Mt, 6 en Lc;

«enseñanza», 5 veces (1,22.27; 4,2; 11,18; 12,38), 3 en Mt y 1 en Lc; el verbo «enseñar» aparece 17 veces en Mc, 14 en Mt y 16 en Lc;

«evangelio», 7 veces (1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9; 16,15), Mt 4, Lc ninguna;

«en camino», 6 veces (8,3.27; 9,33-34; 10,32.52), Mt 3, Lc 2;

«sobrecoger de estupor, de temor» *([ek]-thambeo),* Mc es el único que emplea la forma compuesta (9,15; 14,33; 16,5.6) y el verbo simple (1,27; 10,24.32);

«casa» sin mención de propietario, 7 veces en Mc frente a 5 en Mt;

«mirar alrededor», fuera de las 6 veces mencionadas, este verbo no se encuentra más que una vez en Lc;

«callarse», 5 veces (3,4; 4,39; 9,34; 10,48; 14,61), Mt 2, Lc 2;

«discutir» *(sundzeteo),* 6 veces (1,27; 8,11; 9,10.14.16; 12,28);

«que es» en sentido explicativo aparece sólo en Mc (3,17; 7,11.34; 12,42; 15,16.42).

2. *Fraseología*

Como cualquier escritor Marcos tiene giros familiares:

empleo frecuente de los verbos «ser-estar» y «venir» con participio: estaba vestido... y comiendo (1,6); vino predicando (1,39); y vino hacia él un leproso suplicándole, y cayendo de rodillas y diciendo (1,40); estaba dando gritos... e hiriéndose (5,5);

por regla general, no duda en multiplicar los participios: sobrecogido de compasión, extendiendo la mano, lo tocó (1,41); estando una mujer afectada de hemorragia, habiendo

sufrido mucho... y habiendo gastado.. y no teniendo ninguna mejoría, sino yendo peor, habiendo oído hablar de Jesús (5,25s);

tendencia muy clara a utilizar el presente histórico: 151 veces en Mc frente a 78 en Mt y sólo 4 en Lc (o 6 según se tenga en cuenta o no 24,12 y 24,36); al preferir el presente al aoristo para la narración, da mayor vivacidad al relato;

por otra parte, Mc no duda en mezclar los tiempos. Los comentaristas han observado su libèrtad al respecto: el cambio puede corresponder a una diferencia de sentido, p. ej., el endemoniado de Gerasa es el que está poseído (5,15-16) y el que ha estado poseído (15,18): la muchedumbre se estremeció y lo saludaban (9,15); contribuye también a dar más vida al diálogo, p. ej., 11,27s: vienen... y decían... y dijo... diciendo... dice; cf. también 1,29-31.35-38; 6,30-32...;

el empleo frecuente del plural impersonal puede ser un resto de influjo arameo. «Penetran» corresponde a «se penetra» y casi se podría traducir por «penetramos»;

las estadísticas revelan la importancia de las preposiciones, la mayoría de las veces escogidas con discernimiento, etc.

3. *Conexión entre las frases*

La coordinación con «y» *(kai)*. Marcos la prefiere a la partícula griega *de.* Abusa de ella sobre todo al comienzo y al final de las unidades literarias. En 10,33-34, hay nueve «y». Los gramáticos llaman a esta construcción *parataxis.*

La ausencia de enlace entre las frases. Muchas proposiciones no aparecen enlazadas. Es lo que los gramáticos llaman *asíndeton.* Como la parataxis, este fenómeno es más semítico que griego.

Hay también frases incompletas (anacolutos). A Marcos le gustan los paréntesis construidos de este modo. Presenta, según dicen, 19 ejemplos (así, 3,16-17; 4,31-32, 13,14).

4. *Matiz semítico*

Varios casos que acabamos de señalar (parataxis, asíndeton, anacoluto, plural impersonal, construcciones perifrásticas..)

pueden servir de indicios para remontarnos a una tradición semítica. Podemos añadir otros: orden de las palabras (el verbo colocado delante del sujeto), paralelismo, traducciones defectuosas, construcciones que corresponden al empleo del infinitivo hebreo, etc.

Los autores señalan también la presencia de numerosos aramaísmos distribuidos un poco al azar en el libro. Marcos explica las palabras que corren el riesgo de no ser comprendidas: *Boanerges* (3,17) *Talita kum* (5,41); *Korbán* (7,11), *Epphata* (7,34), *Bartimaios* (10,46), *Abba* (14,36), *Eloí, Eloí lamma sabbakhtaní* (15,34).

La desigual distribución de los semitismos en el relato de la pasión ha llevado a postular dos fuentes: los recuerdos de Pedro (pasajes de matiz semítico) y la tradición de la Iglesia de Roma (pasajes no semíticos)[1]. Ordinariamente no se cree que el texto griego de Marcos sea traducción de un escrito arameo. Pero hay que admitir una influencia muy fuerte de la tradición semítica (aramea) que ha pesado mucho sobre Marcos.

5. *Latinismos*

Algunos giros parecen tener sabor latino; p. ej., hacer camino (2,23), les dijo dieran de comer a (5,43), lo condenaron a muerte (10,33), satisfacer (15,15), doblar la rodilla (15,19).

El evangelio contiene también varias palabras latinas transcritas en griego: centurión (15,39.44.45), legión (5,9.15), «speculator» en el sentido de guardia (6,27), denario (6,37; 12,15; 14,5), cuadrante (12,42), jarras (7,4), flagelar (15,15).

Por ser el latín la lengua de la potencia ocupante, se explican fácilmente las infiltraciones, tanto si el evangelio fue compuesto en Roma como en Palestina.

Con estas indicaciones fragmentarias, es fácil hallar, en algunos pasajes de Marcos, las características indicadas. 4,1 puede servir de ejemplo: encontramos 5 conjunciones «y», la palabra «de nuevo», el verbo «comenzar» con infinitivo, dos veces el verbo «enseñar», una vez el sustantivo «enseñanza», una mezcla de tiempos (comenzó, se reúne, enseñaba, decía), «de suerte que» seguido de infinitivo (v. 1), «muchas cosas» como acusativo ad-

[1] V. Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 77-88, 693-698, 778-782.

verbial de enseñar, etc. Estas observaciones muestran la parte importante que corresponde al evangelista en la redacción de los anteriores versículos.

2

LA MANERA DE NARRAR

Por encima de la frase, hay que fijarse en la narración. Llaman la atención tres características.

1. *Esquematismo de los relatos*

No tiene nada de extraño que las dos multiplicaciones de los panes sean narradas siguiendo un mismo modelo. Pero, a veces, ocurre lo contrario: se utiliza el mismo esquema para dos relatos de distinta naturaleza. En 1,25-27 y 4,39-41 es patente el paralelismo:

Y Jesús le *increpó, diciendo:* *¡Cállate* y sal de este hombre! Y se quedaron todos tan estupefactos que se preguntaban unos a otros *diciendo:* *¿Qué es esto?*	*Y* Jesús lo *increpó* y *dijo:* ¡Silencio, *cállate!* Y les entró un miedo atroz y se *decían* unos a otros: *¿Quién es éste?*

Existen otros ejemplos, particularmente los relatos de la preparación de la cena (14,13-16) y de la entrada en Jerusalén (11,1-6), el ciego de Betsaida (8,22-26) y el sordomudo (7,32-36). También se puede comparar 6,1-2 con 1,21-22.27.

2. *Vivacidad de los relatos*

Marcos introduce viveza y colorido en el material con que se encuentra. Sabe describir la realidad concreta: se han contado 11 palabras diferentes para describir la casa y sus partes. En caso de necesidad utiliza términos que otros corrigen, como «camastro» en 2,11, «caserío» en 1,38.

Ni Mateo ni Lucas han conservado un detalle del segundo evangelio: la chiquilla echó a andar «porque tenía doce años» (5,42). Marcos contiene rasgos de este tipo que son «como recuerdos reales que se han grabado en la memoria[2]». No añaden nada nuevo, «están en el relato porque estaban en la naturaleza». Unos dan a entender los sentimientos de los personajes: Jesús «siente lástima» (1,41), lanza sobre los presentes «una mirada de cólera» (3,5). Oros iluminan los hechos más bien desde el exterior: el paralítico es llevado por cuatro hombres (2,3), rompen el techo, hacen un agujero (2,14), etc.

La siguiente lista permitirá hacerse más fácilmente una idea de lo dicho: sentimientos de los personajes: 1,41; 3,5.34; 6,20.25.34; 8,2.12.32.33; 9,19.36; 10,14.16.22.23.27.32.41; 11,11; 15,43; rasgos anecdóticos: 1,19.20.29.33; 2,3-4.14.23; 3,9.20.32; 4,1.38; 5,6.15.32.42; 6,3.28.31.33.39.40.48; 7,30.33; 8,14.24; 9,3.14.15.20.26; 10,17.46.50; 11,4.7.13.16.20; 11,41; 13,1; 14,3.13.40.51-52.54.68; 15,8.21.36.

3. *Dramatización de los relatos*[3]

La pasión de Juan Bautista constituye un excelente ejemplo de composición dramática.

En un *primer cuadro* (6,17-20), se plantea el drama. Los tres personajes principales aparecen con sus complejas relaciones. Se ofrece una serie de datos, a veces en estilo directo. Los verbos están en imperfecto, o se traducen por un pluscuamperfecto. Herodíades quiere hacer morir a Juan, pero no puede, pues tropieza con la prudencia de Herodes.

Segundo cuadro (6,21-26). Gracias a una ocasión favorable y a la intervención de un nuevo personaje, Herodíades conseguirá la muerte de Juan Bautista. Herodes, indeciso, cede al deseo de Herodíades y de Salomé.

El *desenlace* (6,27-28). El drama concluye con la ejecución del Bautista. «La cabeza va de mano en mano y vuelve al punto de origen de la intriga, la madre»; luego los discípulos depositan el cadáver en una tumba (6,29).

Un análisis parecido se aplica al relato de la pasión de Jesús

[2] Las citas y la lista que sigue están sacadas de M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc* (París 1929) «Introduction», cap. IV, lista p. LXXVI.

[3] B. Standaert, *op. cit.*, 68-82.

y se puede extender a todo el conjunto del evangelio (véase la estructura propuesta).

3

ALGUNOS PROCEDIMIENTOS DE COMPOSICION

Veamos, finalmente, algunos procedimientos de composición que caracterizan el texto de Marcos o ayudan a captar mejor su trabazón.

1. *Duplicidad de expresiones* [4]

Todo el mundo está de acuerdo en reconocer los pleonasmos, las repeticiones, las redundancias: doble expresión de tiempo y de lugar (1,28.32.35), doble afirmación —una general y otra particular— (1,5.21), doble imperativo (5,19.34), doble negación (1,44; 2,2), doble pregunta (1,24; 2,7), etc.

Nos podemos interesar por este fenómeno desde el punto de vista de la crítica de las fuentes. Los que optan por la prioridad de Marcos ponen de relieve el modo como Mateo y Lucas evitan las expresiones dobles. Ateniéndonos exclusivamente al texto de Marcos, nos podemos preguntar si no hay indicios de una combinación de dos fuentes. La constancia del procedimiento hace pensar a otros que se trata de un rasgo peculiar de la redacción de Marcos.

2. *Técnica de las interpolaciones* [5]

Unidad original	Unidad interpolada
2,1-5a + 2,10b-12	2,5b-10a

[4] Para una exposición más minuciosa de la cuestión, ver F. Neirynck, *Duality in Mark. Contributions to the study of the Markan Redaction:* BETL XXXI (Lovaina 1972). Este libro presenta las expresiones duplicadas en el evangelio de Marcos (I), ofrece una lista completa de todos los casos encontrados (II), reproduce el texto griego, subrayando las expresiones duplicadas (III).

[5] Cuadro elaborado por H. C. Kee, *Community of the New Age* (Londres 1977) 54; J. R. Donahue, *Are you the Christ?:* SBLDS 10 (1973), presenta en un apéndice una lista de inserciones de Marcos: Apéndice *The Markan Insertions,* 241-243.

Curación del paralítico	Autoridad para perdonar
3,1-3 + 3,5b-6	3,4-5a
El hombre de la mano seca	La curación en sábado
3,20-21 + 3,31-35	3,22-29
Oposición de la familia de Jesús	Controversia sobre Beelcebul y perdón
5,21-24a + 5,35-43	5,25b-34
La hija de Jairo	La hemorroísa
6,6b-13 + 6,30	6,14-29
Envío y retorno de los Doce	Pasión del Bautista
11,12-14 + 11,20-25	11,15-18
La higuera estéril y seca	La purificación del templo
14,53-54 + 14,66-72	14,55-65
Negaciones de Pedro	Proceso ante el sanedrín
15,6-15 + 15,21-32	15,16-20
Sentencia y ejecución de Jesús	Burlas de los soldados.

A menudo notamos las interpolaciones gracias a la repetición de una misma fórmula en los lugares de la inserción (p. ej.: 2,6 y 2,8b; 2,9b y 2,11a; 11,11 y 11,15, etc.).

La interpolación tiene funciones diferentes según los casos: transformar un relato de milagro en controversia, en los dos primeros ejemplos; subrayar el papel central del cumplimiento de la Escritura en los tres últimos.

La interpolación puede ser común a los tres sinópticos (hija de Jairo y hemorroísa) o propia de Marcos (higuera y purificación del templo).

3. *Disposición concéntrica*[6]

Partes que se corresponden simétricamente, desde el comienzo al final, destacan el centro. Esta técnica no es exclusiva de Marcos; podemos observar varios casos (p. ej., en 4,1-34).

Introducción		4,1-2
Primer momento	A	3-9
	B	10-12
	A'	13-20
		21-23

[6] B. Standaert, *op. cit.*, 174-262, en particular 201-218.

Segundo momento y centro	C	24-25
		26-29
Tercer momento	D	30-32
Conclusión		4,33-34

El primer momento insiste en la acogida y la escucha de la palabra, en la responsabilidad del sujeto; el tercero en la revelación. Estos dos temas reaparecen en el centro, pero en orden inverso.

Se han estudiado algunos casos semejantes: 3,20-5,43; 11,1-12,44; 13,1-37; 14,53-15,41. Investigaciones parecidas han tratado de dar cuenta de la disposición de la sección central del evangelio 8,27-9,13. Los análisis pueden variar en los detalles. La interpretación global merece atención.

4. *Relatos de transición*[7]

Se trata de pequeñas unidades narrativas, colocadas por el evangelista en los puntos de articulación del relato. Contrastan bastante con el contexto. Marcan un momento de pausa en la narración y manifiestan el trabajo de textura de la obra (p. ej., la curación del ciego Bartimeo contrasta con su contexto). Varios de sus temas prolongan la enseñanza que precede: camino, ver, creer, seguir. La primera mención del título «Hijo de David» anuncia la sección siguiente (cf. notas complementarias de pp.ss.).

Algunas unidades literarias adquieren así un sentido nuevo cuando las miramos en la composición global (p. ej., 1,40-45; 4,35-41; 8,22-26; 9,14-29; 12,41-44; 14,51-54; 15,42-47) (cf. nota complementaria 3 de p. 97).

[7] B. Standaert, *op. cit.*, 109-173.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *Instrumentos para estudiar la lengua de Marcos*

Entre las buenas introducciones a Marcos, hay que recomendar: X. Léon-Dufour en *Introduction à la Bible.* Nueva edición (París 1975) tomo III, vol. 2; B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc* (1965) 85-100.

Para quien quiera profundizar este punto, los comentarios antiguos le prestarán todavía un gran servicio. Lagrange, p. ej., en la introducción a su comentario de Marcos tiene dos buenos capítulos: el estilo y la lengua de Marcos (cap. IV, LXII-LXXXIII), el carácter semítico de Marcos y especialmente arameo del evangelio, sus latinismos (cap. V, LXXXIV-CVII).

Materia más amplia se puede encontrar en las dos monografías siguientes: M. Zerwick, *Untersuchungen zum Markus-Stil* (Roma 1937); J. C. Doudna, *The Greek of the Gospel of Mark* (SBL Monographs 12; 1961). Para este autor, el matiz semítico es lo suficientemente fuerte para que podamos pensar en una traducción, aunque no se trate de una hipótesis necesaria.

Existe un manual del traductor: R. G. Bratcher y E. A. Nida, *Manuel du traducteur pour l'évangile de Marc* (Alliance Biblique Universelle 1963) ed. ingl.: *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark* (Leiden 1961).

2. *Mc 3,7-12. Tradición y redacción*

Los criterios de lengua y estilo desempeñan un papel importante para determinar lo que pertenece a la tradición y a la redacción. Todos los pasajes no son tan claros como Mc 4,1-2. El sumario de 3,7-12 ayudará a medir las dificultades de la tarea. La toma de posición literaria repercutirá en la comprensión teológica del pasaje. Pueden consultarse los trabajos mencionados en el estudio de las colecciones de milagros (Snoy, Pesch, Neirynck). Añádanse: L. E. Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's Christology:* JBL 84 (1965) 341-358; T. A. Burkill, *Mark 3,7-12 and the alleged dualism in the evangelist's miracle material:* JBL 87(1968) 409-417; W. Egger, *Frohbotschaft und Lehre: Die*

Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium (Francfort 1976).

Según Keck, 3,7-12 es la conclusión de la sección que comienza en 1,16. Marcos desarrolló un sumario tradicional que se encuentra en 3,7ab (menos «de Galilea») y 9-10, y cuya perspectiva era la del *theios aner.* El redactor se ha distanciado de su fuente.

Pesch, que no acepta la pretendida cristología del *theios aner,* ve en 3,7-12 un sumario tradicional. Contiene una serie de palabras que sólo se encuentran una vez en Marcos *(hapax legomena):* se retiró (v.7), multitud (vv.7 y 8), barca (v.9), estar presto (v.9), aplastar (v.9), arrojarse sobre (v.10). Hay giros tradicionales: a causa de la multitud (v.9), curar, tocar, espíritu impuro, mandar (12), etc. El empleo de «seguir» es particular.

Al leer las objeciones formuladas por Burkill, Snoy, Egger, Neirynck, nos daremos cuenta de la complejidad de la cuestión, puesto que cada argumento tiene que ser cuidadosamente sopesado. Estos autores admiten el carácter redaccional del sumario.

3. *Tradición y redacción: aproximación metodológica*

La sesión XXII de las Jornadas bíblicas de Lovaina (1971) se centró en este problema. Las contribuciones han sido reunidas en *L'Evangile selon Marc. Tradition et Rédaction* (BETL XXXIV; 1974). Marcos guardó, en conjunto, la tradición. Cf. E. Best, *Mark's Preservation of Tradition,* 21,34; cf. también «Interpretation» 32 (1978).

La redacción de Marcos es más difícil de detectar que la de Mateo y Lucas. R. H. Stein propone algunas reflexiones en *The proper methodology for ascertaining a markan redaction history:* NT 13 (1971) 181-198.

No podemos menos de suscribir las oportunas observaciones de J. Delorme en el volumen *El ministerio y los ministerios según el NT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975): «Conviene guardar una actitud crítica ante este método (de la redacción). Juzga la teología del último redactor según los segmentos textuales atribuibles a su pluma: base estrecha y a menudo mal asegurada, y sorprendente concepción de la teología y del trabajo de composición de un evangelio» (p. 148, n.2). «En cierto modo, en un texto todo es 'redaccional', incluso las fuentes se integran en un nuevo conjunto textual...» (p. 149, n. 3).

CAPITULO III

LA COMUNIDAD DE MARCOS

El evangelio de Marcos nació en la Iglesia. Diversos grupos cristianos expresaron su nueva fe y su voluntad de vivir siguiendo a Jesús; Marcos recogió sus tradiciones. El mismo vivió en una comunidad, cuyas alegrías, sufrimientos y esperanzas compartió. Su texto deja adivinar aspectos de aquella vida, que debió de ser muy rica.

1

UNA COMUNIDAD EN UN PERIODO DE CRISIS

En los años 60-70, Palestina y Roma experimentan graves trastornos [1]. En Palestina, la tensión no había cesado de crecer entre el invasor romano y los movimientos de insurrección, a veces llamados «galileos» (cf. Lc 13,1; Hch 5,37). La guerra judía estalla en el 66. Se hace precisa la intervención de Vespasiano y de Tito para pacificar Galilea en el 67. Al parecer, la comunidad de Jerusalén ha huido a Pella. Jerusalén cae en el 70. En Roma, Nerón es emperador desde el 54. La economía y el comercio están modificando el equilibrio social en beneficio de los caballeros y, sobre todo, de los libertos. Los senadores tienden a ocupar una posición más de «dirección» que de «dominio». Dos acontecimientos marcan el año 64: la devaluación del denario y el incendio de Roma. Tras la muerte de Nerón, estalla la guerra civil (junio del 68 - diciembre del 69). Entonces Vespasiano es proclamado emperador (69-79).

La comunidad cristiana experimenta las consecuencias de tales perturbaciones, tanto por parte de los judíos como de los romanos. Hacia el 43-44, Herodes Agripa I mandó matar a Santiago, hermano de Juan (Hch 12,1). Con ocasión de un va-

[1] Consultar el volumen 6, A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús*, de la presente serie.

cío de poder romano, Santiago, el hermano del Señor, es ejecutado en el 62. Simeón lo reemplaza en la presidencia de la Iglesia de Jerusalén. En Roma, entre el 64 y el 67, tienen lugar los martirios de Pedro y Pablo.

El evangelio de Marcos conserva las huellas de estos acontecimientos. Da fe de la reacción de la comunidad cristiana ante la situación del momento: el capítulo 13, que tal vez desarrolla un pequeño apocalipsis en el que el emperador Calígula aparecía con los rasgos del Adversario, se hace eco de la tensión de la época. En un clima de crisis política y de trastorno cósmico, invita a los cristianos a vigilar con la certeza de la venida del Hijo del hombre (cf. sobre todo 13,24-27). El reino de Dios puede venir muy pronto (cf. 9,1). Pero no hay que seguir a los falsos mesías que no dejan de surgir en tales períodos. No tiene nada de extraño que un evangelio haya nacido en tales circunstancias. La desaparición progresiva de los primeros compañeros de Jesús conduce a consignar con mayor rigor el testimonio apostólico. Un grupo que experimenta una crisis profunda se remonta casi espontáneamente a sus orígenes, en este caso al ministerio de Jesús, al comienzo del evangelio. Cuando sobre un grupo pesan amenazas exteriores e interiores, se deja sentir la necesidad de coherencia: las tradiciones aisladas resultan insuficientes. La comunidad de Marcos vivirá al escribir su propia historia. Su texto es una oportunidad de supervivencia.

Existen otros datos que nos permiten definir la vida del grupo que siguió a Jesús [2]. El texto de Marcos nos proporciona algunas indicaciones.

La llamada de Jesús provoca un *desarraigo* (1,17.20; 2,14;

[2] El análisis de las sociedades va ganando terreno en los estudios bíblicos. Consultar los trabajos de M. Weber, *Economie et société* I (París 1971); *Le judaisme antique* (París 1970). Para el NT, hay que señalar los trabajos de G. Theissen, *Le christianisme de Jésus* (París 1978); *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tubinga 1979), colección de artículos de los que uno parte de una cita de Marcos: «Pues, mira, nosotros ya lo hemos dejado todo» (Mc 10,28); en él se encontrará un «modelo» para describir el movimiento de Jesús. En la línea de los movimientos proféticos, constituye un tipo de reacción a la crisis del siglo I. Es uno de los fenómenos del desarraigo social. Se puede estudiar el caso de la comunidad de Qumrán, de las bandas de resistencia, de los mendigos, bandidos y emigrantes. Esta perspectiva está contemplada en un estudio dedicado a Marcos: H. C. Kee, *Community of the New Age* (Londres 1977) especialmente el cap. IV: «The social and cultural setting of the Markan community», 77-105.

3,13; 10,21). Hay que abandonar familia y profesión. Jesús define los lazos familiares para sí y para sus discípulos (3,20-21.31-35; 10,29-30; cf. 6,1-6a). Exige abandonar bienes (6,8-9; 10,17-31), renunciar a la seguridad (6,7-13).

El grupo de Jesús le sigue en una *vida itinerante*. Con la expresión ya señalada «en el camino»[3], Marcos emplea expresamente el verbo «seguir» en los relatos de vocación (1,18; 2,14.15; 10,21.28.32.52), la fórmula «ir tras» (1,17.20; 8,33.34).

El minúsculo grupo se desplaza constantemente por Galilea, de una orilla a otra del lago, por la Decápolis, el territorio de Tiro y de Sidón, por los alrededores de Cesarea de Filipo y, finalmente, a Jerusalén. Parece preferir las aldeas (1,38; 6,6b; 8,27) a las ciudades, donde encuentra más oposición (2,1-12; 3,22; 7,1). Esta vida incluye movimientos de «retirada». El grupo lleva una vida propia y recibe una enseñanza particular (4,34; 6,31.32; 9,28; 9,2 y 13,3). En contraste, otros grupos aparecen exteriores: la familia (3,31.32), los de fuera (4,11). El grupo mantiene una relación especial en la casa[4].

2

UNA COMUNIDAD QUE SE DEFINE AL ESCRIBIR SU HISTORIA

Un grupo vive en relación con su ambiente. Se forma respondiendo a las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales que lo rodean. Pero sus respuestas nacen también del propio dinamismo interno. El texto da cuenta de lo que hace vivir a la comunidad.

1. *Una comunidad invitada a «reconocer» a Jesús*

Lo que hace vivir a la comunidad, lo que mantiene su cohesión, es la búsqueda incesante de Jesús. Para Marcos, un grupo cristiano sólo encuentra su identidad descubriendo la de Jesús, tarea jamás terminada: la incomprensión de los discípulos deja

[3] Las referencias se dan en el cap. precedente, p. 88.
[4] Ver E. Lafont, *Du rassemblement au retrait? La maison dans l'évangile de Marc,* MO 362 (1980) 37-47.

percibir su dificultad. El misterio está siempre delante de él. Ser discípulo es comprometerse, a pesar de todo, en el seguimiento de Jesús, con la ayuda de algunas luces que iluminan la senda oscura.

La comunidad ofrece lugares para acometer la aventura del «reconocimiento». Nos estamos refiriendo, naturalmente, al culto y a la enseñanza.

El culto. Se admite que los relatos de la multiplicación de los panes nacieron en comunidades que celebraban la eucaristía. Incluso se ha querido ver en el origen del relato de la pasión una celebración pascual anual que tenía lugar en Jerusalén y que incluía tres momentos principales: recuerdo de la última noche de Jesús, oración del viernes santo, visita al sepulcro[5]. Se ha llegado aún más lejos: el evangelio de Marcos sería un texto de iniciación para los recién bautizados, leído entero en la vigilia pascual[6]. Supone una asamblea reunida para la ceremonia del bautismo e inicia a la práctica cristiana.

La enseñanza. Comunidad que celebra, comunidad que enseña. Texto de iniciación, pero también especie de manual de formación del cristiano. Aunque el contenido de las enseñanzas que ofrece es menos voluminoso que el de Mateo o Lucas, el evangelio de Marcos responde a las dos preguntas esenciales del que quiere hacerse cristiano o progresar en la fe: ¿Quién es Jesús? ¿Qué significa vivir como cristiano?

Marcos insiste, a su modo, en la enseñanza, si bien sus instrucciones son menos numerosas.

Emplea 17 veces el verbo *enseñar,* frente a 14 de Mt y 17 de Lc (1,21.22; 2,13; 4,1.2; 6,2.6.30.34; 7,7; 8,31; 9,31; 10,1; 11,17; 12,14.35; 14,49). Se trata casi exclusivamente de la enseñanza de Jesús. Aparece frecuentemente en imperfecto, que designa una acción habitual, continua de Jesús. A menudo, se emplea de manera absoluta o con el acusativo adverbial «mucho». Marcos insiste en el acto de enseñar.

Mc habla cinco veces de *enseñanza* (1,22.27; 4,1; 11,18; 12,38), Mt tres, Lc una.

El título «Maestro» aparece empleado 12 veces como en Mt; Lc presenta 17 casos. En Marcos se refiere a Jesús (4,38; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; 13,1; 14,14). Además Jesús es llamado «Rabbí» (9,5; 11,21; 14,45) y «Rabbuní» (10,51).

[5] Se pueden consultar dos trabajos con opiniones dispares: J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus,* LD 50, 105-149; L. Schenke, *Le Tombeau vide et l'annonce de la résurrection,* LD 59.

[6] Cf. B. Standaert, *op. cit.,* 3.ª parte: «Marc et la liturgie», 496-618.

2. *Una comunidad misionera que integra a los paganos*

El cristianismo primitivo vivió dolorosamente los problemas de la apertura a los paganos y de la integración de judíos y paganos en una misma comunidad. Los Hechos de los Apóstoles (Hch 10-11 y 15) lo mismo que la lucha de Pablo (Gál 1-2) dan fe de ello. La carta a los Efesios ve las cosas de un modo más sereno (Ef 3).

La comunidad de Marcos se pronunció por la apertura misionera y la integración de los paganos. Funda su voluntad universalista en el comportamiento de Jesús. Una muchedumbre de todas las regiones acudió a Jesús (3,7-8). El se dirigió a territorio pagano (5,1-20; 7,24). Tanto a judíos (6,34-44) como a no judíos (8,1-10) ofreció el signo de los panes[7]. Entre los dos relatos de multiplicación, Jesús se distancia de las tradiciones judías (7,1-23) y acepta la fe de una sirofenicia (7,24-30). El primero en confesar a Jesús como hijo de Dios es un centurión romano, al desgarrarse el velo del santuario (15,38-39). En una palabra, la comunidad de Marcos se vuelve hacia los paganos; se separa de las instituciones judías que se están hundiendo. Aunque presente una doble imagen de los escribas, no pretende condenar a las personas.

3. *Una comunidad que se organiza*

Ayudar a los creyentes a «reconocer» a Jesús, anunciarlo a los que no lo conocen, ésa es la razón de ser de la comunidad de Marcos. Así, la comunidad realiza funciones diversas: proclamar el evangelio, instruir a los creyentes, celebrar la fracción del pan, entregarse a la oración[8]. Más preocupada por

[7] «... los dos relatos se han puesto en relación con la institución eucarística; el primero en Iglesias judeo-cristianas; el segundo, en Iglesias griegas. En Mc entran en dos series catequéticas paralelas que insisten en los signos de la misión y de la autoridad de Jesús, en el endurecimiento de los fariseos y la falta de inteligencia de los discípulos. Además, al situar el segundo relato en tierra pagana, Marcos subraya la extensión de la obra de Jesús a los paganos. TOB, nota *n* sobre Mc 8,1.

[8] En el libro colectivo *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975), J. Delorme estudia el evangelio según Marcos en el cap. VIII, 148-171.

Entre las numerosas publicaciones sobre los doce y los discípulos, se pueden subrayar: E. Best, «The Role of the Disciples in Mark» NTS 23 (1977)

actuar que por reflexionar sobre su propia organización, le deja al intérprete pocos indicios de su vida. Destacan algunos personajes.

Los discípulos. Nombrados 43 veces. La expresión puede designar tanto a los que efectivamente acompañaron a Jesús en su ministerio como a los cristianos que pretenden seguir sus huellas o a los cristianos contemporáneos de Marcos, ya sea la comunidad entera, ya sean sus dirigentes.

Los Doce. Mencionados 11 veces en el evangelio (Mt 8; Lc 7; Jn 4): 3,14.16; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,10.17.20.43. Forman un grupo más preciso, juzgado más favorablemente por el autor que el de los discípulos. Son elegidos para estar con Jesús, y su misión se funde en la del Maestro. Son instituidos (3,14.16), enviados (6,7). Predican, enseñan, curan, expulsan demonios, ungen con óleo (6,7-13.30). Participan en la última cena de Jesús (14,17). Su papel fue, históricamente, limitado, pero lo siguen desempeñando, en tiempos de Marcos, los llamados «apóstoles» (3,14; 6,30). La comunidad se está estructurando.

En el grupo destacan algunos miembros: Pedro, Santiago y Juan (5,37; 9,2; 14,33); los mismos con Andrés (1,16-20; 1,29; 13,3). Tales son los primeros actores, cuyo estilo de vida hemos descrito más arriba[9]. Hay que mantener amplitud de espíritu para acoger otros colaboradores (5,18-20 cf. 9,38-41). Por encima de todo, Jesús inculca a los responsables de la comunidad la regla de oro: la humildad del servicio, el don de sí mismo a imitación del Hijo del hombre, que vino para «servir y dar la vida en rescate por todos» (9,35-37; 10,35-45).

Fuera de la palabra «apóstol» (3,14; 6,30) y de «siervo», empleado en sentido amplio (9,35; 10,43), el vocabulario ministerial está ausente de Mc: «epíscopo» no aparece; «presbítero»

377-401, K Stock, *Boten aus Mit-Ihm-Sein* (Roma 1975), E Lafont, *Le rôle des douze et des disciples,* Ensayo de lectura del evangelio de Marcos, MO 355 (1979) 29-38 Este último estudio utiliza el método de análisis de los enunciados de Harris Adopta un modelo linguístico y supone otra teoría del texto Se llega a una distinción más clara entre los doce y los discípulos, Marcos establece y legitima así una división de poderes en el grupo religioso entre los constituidos y no constituidos, enseñantes y enseñados, entre los que tienen autoridad y quienes no la tienen

[9] En la p 101 se describió la vida del grupo que seguía a Jesús Tendríamos que conocer la fortuna de ese modelo en la comunidad de Marcos y en años posteriores

jamás se utiliza para un cristiano, «maestro» se aplica siempre a Jesús; «profeta» se refiere a Isaías, Jesús y Juan Bautista.

3

LUGAR DE ORIGEN DEL EVANGELIO

Progresaríamos, sin duda, en el conocimiento del evangelio si pudiéramos precisar en un mapa el lugar donde vivieron Marcos y su comunidad. Pero no hay unanimidad entre los estudiosos, quienes presentan dos posibilidades principales.

1. *Un «evangelio galileo»*

La lectura según el espacio geográfico ha revelado una oposición entre Galilea y Jerusalén. Se admite generalmente que Marcos subraya la importancia de Galilea en su obra. De allí viene Jesús (1,9), es la patria del evangelio (1,14.39), el centro de difusión de su fama (1,28). Jesús escoge allí sus primeros discípulos (1,16-20). La recorre en todas direcciones, la abandona tardíamente para dirigirse a Jerusalén. Es en Galilea donde cita a los discípulos después de la resurrección (14,28; 16,7).

Estos datos del texto han dado pie a diversas hipótesis. Según unos, Galilea es el lugar de la parusía. Tras la catástrofe de Jerusalén, la comunidad cristiana encontrará allá un nuevo lugar para esperar el retorno de Cristo. Según otros, esa encrucijada de pueblos posibilita la proclamación misionera del evangelio. También se cree que el cristianismo primitivo se desarrolló a partir de dos focos: Jerusalén y Galilea, destacados respectivamente en Hechos y en Marcos.

Incluso se ha podido escribir recientemente que los especialistas comienzan a ponerse de acuerdo para designar Galilea, o, al menos el sur de Siria, como lugar de producción del evangelio de Marcos[10]. Se ha hablado, además, de la Decápo-

[10] Se trata de W. H. Kelber, *Mark's Story of Jesus* (Filadelfia 1979) 13, *The Kingdom in Mark A New Place and a New Time* (Filadelfia 1974)

La expresión «evangelio galileo» la emplea W Marxsen en una obra que ha marcado la historia de la redacción de Marcos· *Der Evangelist Markus* (Gotinga 1956) Vuelve a tomar, en parte, las posiciones de E Lohmeyer También se puede consultar J M Van Cangh, «La Galilée dans l'Evangile de Marc un lieu théologique?». RB (1972) 59-76, K Tagawa, «Galilée et Jérusalem l'at-

lis. Los argumentos no son irrefutables. Que Galilea sea el lugar de la parusía nace de una interpretación forzada de los textos. Esa provincia no es el único lugar donde cabe una apertura misionera. El interés por Galilea se explica perfectamente por la voluntad de Marcos de reencontrar la historia de Jesús, que realizó allí una parte importante de su ministerio. Se objeta, por el contrario, que las inexactitudes geográficas (p. ej., 7,31) no invitan a buscar al autor del evangelio entre los habitantes de la región. Y, en el otro extremo, se dirá que Marcos no tiene nada que ver con una comunidad galilea.

2. *El evangelio de la Iglesia de Roma*

Generalmente, se opta por Roma. Esta opinión tiene apoyo en autores antiguos como Clemente de Alejandría, Jerónimo, Eusebio y Efrén.

Los indicios que ofrece el texto no permiten una opción absoluta. A lo más, ofrecen argumentos de conveniencia. Ni siquiera la presencia de latinismos es suficiente argumento.

Se ha dicho que, al no poderse atribuir directamente el evangelio a un apóstol, tendría que apoyarse, para imponerse, en el prestigio de una Iglesia importante, como la de Roma.

La hipótesis romana sigue contando con numerosos representantes. Ha tenido gran acogida en dos sectores de la investigación. Para los que estudian la relación entre el cristianismo y el movimiento zelota, el evangelio de Marcos, escrito en Roma, tras el triunfo de Tito en el 71, es una apología destinada a los cristianos de Roma. El autor reacciona ante los acontecimientos que marcaron el fin del judaísmo, distanciando todo lo posible a los cristianos de sus compatriotas judíos. Marcos es el primero en despolitizar el evangelio; véase, por ejemplo, el impuesto al César, la responsabilidad de la muerte de Jesús que pasa de los romanos a los judíos, etc.[11]. La hipótesis romana se adopta igualmente en el marco de una lectura materialista del evangelio de Marcos[12].

tention portée par l'evangéliste Marc à l'histoire de son temps»: RHPR 57 (1977) 439-470.

[11] Remitimos a los diferentes trabajos de Brandon sobre la caída de Jerusalén y los orígenes cristianos, el proceso de Jesús y, particularmente, S. G. F. Brandon, *Jésus et les zélotes* (París 1976); C. Masson, *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome* (Ginebra 1968).

[12] Ver F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc* (París 1974) 139.

En definitiva, el evangelio de Marcos pudo ser escrito en Roma alrededor del 70, si es que no lo fue para la comunidad romana. Establece una relación consciente con el ministerio de Jesús, iniciado en Galilea, e incorpora numerosas tradiciones galileas. En todo caso, surge de una comunidad en que la misión a los paganos es una opción preferencial.

CAPITULO IV

TEOLOGIA DE MARCOS

La interpretación de un escrito se sitúa en la intersección de tres campos de análisis: el estudio literario determina la organización del libro y sus procedimientos de escritura (caps. I y II); el descubrimiento del funcionamiento del grupo humano y religioso en la sociedad de la época facilita el conocimiento del ambiente en que surgió el libro (cap. III); nos queda, por tanto, introducirnos en el pensamiento de la obra [1].

La coherencia literaria va acompañada de una coherencia teológica. No hay que dejarse guiar por clasificaciones teológicas exteriores al texto y se evitará desarrollar temas independientes. Hay que buscar el mensaje en una lectura global, atenta a la correlación de los elementos.

La perspectiva será la de la redacción. De hecho, un pensamiento no es personal por desentenderse sistemáticamente de las tradiciones recibidas. El evangelista vive en una comunidad. El respeto a la herencia transmitida no le impide ser verdadero autor. Hoy se tiende a equilibrar tradición y redacción[2].

Concretamente, conviene trabajar partiendo de la hipótesis de lectura propuesta. El evangelio de Marcos —acción dramática unificada— debe ser leído desde el dinamismo de su evolución. Los puntos de articulación del relato, a través de los términos-clave, insisten en realidades que parecen fundamentales. El conjunto del texto muestra su compenetración y convergencia. Marcos es evangelio, proclamación del reino, reconocimiento de Jesús, llamada a una vida con Jesús.

Si analizamos con cuidado los pasajes que forman la armadura del texto, sacaremos gran provecho.

[1] H. C. Kee, *Community of the New Age,* pone de relieve la triple dimensión del estudio, literario, sociológico, conceptual, 10-13; N. Perrin, *The Christology of Mark* (BETL XXXIV, 1974) 471-485, propone igualmente la utilización conjunta de varios métodos.

[2] Se encontrará un ejemplo de ese equilibrio en C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A study of the Markan Tradition and its redaction by the Evangelist* (Wurzburgo 1979).

Tendremos que estudiar el prólogo (1,1-13) y el epílogo (16,1-8). Ambos textos de revelación tienen función de apertura, de clausura y despedida. Proyectan una luz indispensable sobre el drama. Convendrá detectar sus correspondencias.

La proposición (1,14-15) en que se vuelve a tomar 1,1, presenta el contenido teológico del drama. Lo podemos comparar con la carta a los Romanos (Rom 1,1-17). La argumentación se abre también con una proposición.

Estudiaremos el centro de la argumentación (8,27-9,13) en sí mismo, en su articulación con el prólogo y el epílogo y con el centro de las demás partes[3].

1

DEL ACONTECIMIENTO PROCLAMADO AL TEXTO PROCLAMACION

A diferencia de los otros sinópticos, Marcos presenta su obra como un «evangelio»; Mateo escribe el libro del origen de Jesucristo, Lucas un relato ordenado. El vocablo, ausente en Lucas, se encuentra 7 veces en Marcos, frente a sólo 4 en Mateo. Aun cuando el carácter redaccional de algunos de los 7 versículos sea discutible, la utilización del término delata la intervención de Marcos.

«Evangelio» pertenece al vocabulario de la misión cristiana[4]. Es la buena noticia de la salvación, traída por Cristo y predicada por los apóstoles. No aparece menos de 60 veces en las cartas que llevan el nombre de Pablo. Por significar literalmente «buena noticia» se sitúa en el campo de la comunicación. Como mensaje favorable, que connota alegría, suscita en el oyente una reacción apropiada. En el mundo helenístico se anunciaba así el nacimiento o advenimiento de un soberano, su entrada en una ciudad. En el Antiguo Testamento, el Deutero-Isaías proclama la buena noticia del regreso de los exiliados a la tierra santa, de la salvación de Dios, de su reino que se manifiesta (Is 40,9; 52,7 cf. 61,1-2). Evangelio es sinónimo de consolación, de aliento (Is 40,1; 61,2; 66,11.13).

Los 7 casos en que aparece el término «evangelio» (1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9) merecen un examen atento.

[3] B. Standaert, *op. cit.*, ofrece una explicación más detallada de estos pasajes, cf. 41-64, 83-89. 96-106, etc.

[4] C. J. Huby, *L'Evangile et les évangiles* (VS, 1940) 49-50, y la nueva ed. revisada por X. Léon-Dufour (1954) 93-98.

Situado tres veces en el prólogo y en la proposición, orienta la lectura del libro (1,1.14.15). Aparece en intrínseca conexión con Jesús que es tanto su objeto como el sujeto activo que lo predica. Su misión es proclamar el evangelio de Dios, es decir, el cumplimiento de los tiempos y la inminencia del reino de Dios, e incitar, así, a la conversión y a la fe. Marcos se remonta al comienzo de la predicación del evangelio o al principio que la funda.

A partir del 1,15, el término se empleará sólo de modo absoluto, pero tendremos que llegar al centro del evangelio para encontrarlo de nuevo. Solamente lo podemos comprender a la luz de la revelación total (8,35 y 10,29). En un contexto de compromiso en el seguimiento de Jesús o de marcha hacia el reino, aparece conectado con Jesús y sirve de motivación para la renuncia.

En 13,10 y 14,9, en la perspectiva de la ausencia del Maestro, aparece como una tarea de proclamación universal.

Un análisis más riguroso de los versículos indicados nos introduciría en discusiones en las que aún no se ha dicho la última palabra. El término *arche* puede significar comienzo, mandamiento o principio. El complemento «Jesús» aparece la mayoría de las veces como un genitivo objetivo: evangelio sobre Jesús. Algunos autores lo entienden como un genitivo subjetivo: evangelio predicado por Jesús. No es necesario excluir ninguna de las dos interpretaciones. La relación entre Jesús y el evangelio es difícil de establecer: en la expresión «por mí *y* por el evangelio», la *y* puede ser explicativa y equivaler a «es decir». Encontramos aquí el procedimiento de las expresiones dobles, pudiendo ser la segunda una explicitación de la primera. En cualquier hipótesis, lo mejor será precisar bien el sentido del término en su contexto.

El término «evangelio», que Marcos introduce sin explicación, como cosa conocida de los lectores, refleja perfectamente su preocupación misionera. Este término, por su distribución en el libro, determina la lectura, expresa el núcleo del misterio y define una tarea. Desempeña una función unificadora. Permite mantener juntos materiales diversos, e integrar, al mismo tiempo, varios planos: ministerio histórico de Jesús, presencia del Resucitado entre los suyos, misión de la Iglesia. Nos queda por precisar su contenido [5].

[5] Entre los numerosos estudios consagrados al término «evangelio» en Mar-

2

EL REINO ANUNCIADO, INSTAURADO, ESPERADO

«Creer en el evangelio es reconocer y acoger a Dios que viene a instaurar su reino.»[6]

De las 20 menciones explícitas del reino, 14 se refieren al reino de Dios (1,15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34; 14,25; 15,43). Las estadísticas revelan mayor frecuencia en los otros sinópticos. Mateo emplea 32 veces la exclusiva fórmula «reino de los cielos». Pero las cifras no lo dicen todo. Como para algunos intérpretes el reino es una noción clave del evangelio, se impone la necesidad de leer atentamente todos los pasajes citados, analizados en sí mismos y en su relación con el contexto del evangelio.

El primer acto del drama ya permite captar la importancia del reino. Es el contenido del evangelio de Dios proclamado por Jesús: se cumple el tiempo con la proximidad del reino; la buena noticia es una llamada a la conversión y a la fe (1,15).

Si un reino dividido contra sí mismo no puede mantenerse (3,24), el reino de Dios es una fuerza secreta e irresistible, que, partiendo de comienzos modestos, conoce un crecimiento garantizado hasta su definitivo establecimiento (4,26-32). Este reino es un misterio; su secreto se manifiesta gratuitamente a los discípulos (4,11).

Herodes puede dar la mitad de su reino (6,23). El segundo acto del drama mostrará la vía de acceso al reino de Dios. Primero es preciso que se revele el misterio de Jesús y el sentido profundo del evangelio. El que se decide a seguir a Jesús (8,34) y acepta perder su vida por él y por el evangelio (8,35) verá la llegada inminente del reino de Dios (9,1). Reino que no hay que conquistar, sino acoger (10,14-15). Para entrar en él son indispensables ciertas condiciones: evitar el escándalo, el peligro de las riquezas... (9,47; 10,23.24.25).

El tercer acto precisa las modalidades de su instauración. El reino de Dios no se confunde con el de David (11,10). Después que se levante «reino contra reino» (13,8), en aquellos

cos, conviene citar, por la influencia que ha ejercido, el de W. Marxsen, «Evangelion», 77-101, en *Der Evangelist Markus* (Gotinga [2]1959). Para este tema y los demás se encontrará una buena bibliografía en el comentario ya citado de Pesch.

[6] J. Delorme, «Aspects doctrinaux du second évangile», en *De Jésus aux évangiles*, 81.

días, verán al Hijo del hombre en la plenitud del poder y en la gloria, reuniendo a sus elegidos (13,24-27). En su última cena, Jesús anticipa el banquete del reino de Dios (14,25). Esperar el reino de Dios es esperar el retorno del Hijo del hombre. El escriba (12,34) y José de Arimatea (15,43) están en el camino del reino.

Para mayor conocimiento, habría que hacer la exégesis de cada versículo y estudiar el origen y trasfondo de la expresión. El «reino» aparece en relación con términos muy importantes para entender a Marcos. El término griego designa la realeza, la dignidad real, y lo mismo puede aplicarse al reino como al reinado que se ejerce activamente. En cada contexto convendrá escoger el sentido más probable.

Para los judíos del siglo I, la realidad del reino de Dios tenía una gran fuerza de evocación. Sintetizaba las esperanzas de todo un pueblo. El origen es antiguo. Si tenemos en cuenta las notas de una edición de la Biblia, observaremos las particulares relaciones entre Mc y el libro de Daniel. Para Mc 4,11, cf. Dn 2,18-19.22.27-30; para Mc 4,30-32, Dn 4,9.18; para 13,14, Dn 9,27; para Mc 13,19, Dn 12,1; para Mc 13,26, Dn 7,13. No son siempre referencias explícitas. Hay que tener en cuenta los diferentes modos de emplear la Escritura y las relaciones de Marcos con la apocalíptica.

El reino de Dios es en Marcos una noción-clave por dos razones:

a) Por su vinculación al evangelio: los dos términos están enlazados en la estructura del texto. Su comprensión se precisa mutuamente. El reino aporta una dimensión nueva a la existencia humana: manifiesta, en el horizonte, otra vida, exigiéndola desde el presente y en el futuro. Actúa en la historia, aunque la ley de inminencia no permite especular sobre la fecha de su definitivo establecimiento. A este respecto hay dos textos particularmente difíciles: 9,1 y 13,30-32.

b) Por su vinculación a Jesús: la predicación de Jesús según Marcos se centra en la inminencia del reino. Jesús revela su secreto a los discípulos (4,11); sólo se puede entrar en él escuchando la revelación del Hijo del hombre (caps. 9 y 10); al final se aguarda la visión del Hijo del hombre (Mc 13). Jesús conduce al reino, el reino conduce a Jesús[7].

[7] Se seleccionarán dos estudios sobre el reino en Marcos: A. M. Ambrozic, *The Hidden kingdom, A Redaction-critical study of the references to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (1972). El autor estudia los siguientes puntos: el

3

JESUS, AYER, HOY, MAÑANA

1. *Jesús, Mesías, hijo de Dios*

«Comienzo del evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios». (Mc 1,1). El título de la obra constituye el punto de arranque de toda reflexión sobre Jesús. Para algunos, sólo se refiere al ministerio de Juan el Bautista. Este versículo plantea una delicada cuestión crítica textual[8]. Si aceptamos el texto largo con «Hijo de Dios», vemos anunciadas las dos grandes etapas del reconocimiento de Jesús:

8,29: tú eres el Cristo.

15,39: verdaderamente este hombre era Hijo de Dios.

Ambos términos tienen función de articulación. Tienen una historia compleja e inscriben el evangelio de Marcos en la confesión de fe de la Iglesia primitiva. Por otra parte, aparecen comentados y explicitados en el texto por otras denominaciones. Es evidente que la revelación del Hijo del hombre en la segunda mitad del evangelio confiere una dimensión diferente a la confesión de Jesús como «Hijo»[9].

El siguiente cuadro permite ver cómo se distribuyen los usos de «Cristo», «Hijo de Dios», «Hijo del hombre». Nos ha parecido útil añadir los términos «evangelio» y «reino».

reino que viene (1,14-15 y 11,10); el reino oculto (Mc 4,10-12.26-32); las exigencias éticas del reino (10,14-15.23-29; 9,47; 12,34); el tema del reino en la liturgia de la comunidad (14,25); el reino futuro (9,1 y 15,43). W. H. Kelber, *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time* (Filadelfia 1974). Ya se mencionó a este autor a propósito de una posible redacción galilea.

[8] Mc 1,1 constituye un buen ejemplo para iniciarse en la crítica textual. El título «Hijo de Dios» no está testimoniado por todos los testigos del texto. Existe una forma larga y una forma breve. La discusión no ha terminado: R. Pesch, 74, opta por la forma breve; C. R. Kazmierski conserva el título «Hijo de Dios», 9; cf. P. Lamarche, «Commencement de l'évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu»: NRT 92 (1970) 1024-1036.

[9] Los límites de esta introducción no permiten dar bibliografía sobre el entorno del NT. Deberán consultarse las teologías o cristologías del NT. En la obra colectiva *L'Evangile de Marc* (BETL XXXIV) se encontrarán dos artículos que abordan el tema: J. Coppens, *Les Logia du Fils de l'Homme dans l'évangile de Marc,* 487-528; A. Descamps, *Pour une histoire du titre «Fils de Dieu». Les antécédents par rapport à Marc,* 529-571.

		Evangelio	*Cristo*	*Hijo de Dios*
NARRACION		1,1	1,1	1,1 título 1,16 bautismo
NARRACION		1,14 (de Dios) 1,15 (absoluto)		3,11 demonios 5,7 demonios
ARGUMENTACION	Centro	8,35	8,29	9,7 (Transf.)
ARGUMENTACION		10,29	9,41	
DESENLACE	Centro		12,35 Hijo de David	
DESENLACE	Centro	13,10	13,21 (he aquí a Cristo)	
DESENLACE		14,9	14,61 ¿Eres tú el Cristo? 15,32 Cristo rey	14,61 ¿hijo del bendito? 15,39 verdaderamente Hijo de Dios

Hijo del hombre	*Reino*
2,10 perdonar pecados 2,28 Señor del sábado	(3,24) 4,11 secreto 4,26 4,30
8,31 (pasión) 8,38 (gloria) 9,9 resucitado 9,12	(6,23) 9,1 venido con poder
9,31 pasión 10,33 pasión 10,45 dar su vida en rescate	9,47 escándalo 10,14-15 hijos 10,15 riquezas 10,23 10,24 10,25
	(11,10) 12,34 escriba
13,26 (gloria) poder	(13,8)
14,21 se va 14,21 entregado 14,62 derecha Todopoderoso	 14,25 vino nuevo 15,43 (José)

Con una simple mirada se ve la transformación operada a partir del centro de la argumentación. Las numerosas menciones del título «Hijo del hombre» preparan la síntesis de 14,61-

62 y dan un contenido específico a la profesión de fe de 15,39. A partir de este momento se vuelve a hablar del evangelio y se precisan las condiciones de acceso al reino.

2. *Revelación y secreto*

a) Una dinámica de revelación.

Escoger nombres para Jesús es excluir otros que son erróneos o insuficientes. Si es el Cristo, no es ni Juan Bautista ni Elías ni ninguno de los profetas (8,27-30). El tema del nombre de Jesús estaba ya anunciado en el pasaje que abre el segundo acto (6,14), cuando la suerte de Juan Bautista decapitado, a quien Horedes cree resucitado, sugiere lo que sucederá a Jesús (6,16b). De este modo, el texto entero en su dinámica es revelación. Jesús se manifiesta por sus actitudes y comportamientos, en todo lo que dice, en todo lo que hace y también en los nombres que recibe. Marcos da coherencia a tradiciones que presentan imágenes diversificadas de Jesús. La búsqueda de tal coherencia no puede eliminar ningún elemento del texto[10].

La narración plantea la cuestión. El es el Maestro rodeado de sus discípulos. Su enseñanza, como sus curaciones y exorcismos, es un acto de poder. No es llamado «Santo de Dios», «Hijo de Dios», «Hijo del Altísimo» más que por los espíritus inmundos (1,24; 3,12; 5,7). Dotado de poder para perdonar los pecados (2,10), señor del sábado (2,28), revelador del misterio del reino (cap. 4), realiza una discriminación entre los hombres. En su patria no es más que un profeta despreciado (6,4). La gente se pregunta, prorrumpe en exclamaciones, pero todavía no sabe quién es (1,27; 2,12; 4,41; 6,3).

En la argumentación se vuelve a plantear la cuestión, desarrollada, profundizada mediante una serie de enseñanzas especiales de Jesús dirigidas a los discípulos y a la comunidad cristiana (compárese 6,34; 8,31 y 10,1). A través de palabras y gestos simbólicos se hace confesar como «el Cristo», y revela el contenido de su misión. Es el Hijo del hombre que emprende el camino del sufrimiento y de la curz y da su vida en rescate

[10] Para los diferentes retratos en las colecciones anteriores a Marcos, cf. E. Trocme, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie* (Ginebra 1971). Se ha estudiado también en Marcos la cristología de los milagros, de la pasión. El redactor puede transformar un relato tradicional de exorcismo, por ej., en una declaración sobre Jesús. Consultar P. Guillemette, «Un enseignement nouveau, plein d'autorité»: NT 22 (1980) 222-247.

por la multitud (10,45). Esta última frase, enraizada en la tradición palestinense, se hace eco probablemente de la profecía del Siervo (Is 53).

Indiscutiblemente Jesús es Hijo de David (10,47.48; 11,10). Pero hay que comprender bien el alcance de este título (12,35-37). Jesús hace reconocer su autoridad de Hijo en el corazón de la ciudad (11,27-12,12). Con sus gestos y palabras, sustituye el templo por otro modo de presencia de Dios, ofreciendo su propio cuerpo y sangre por la multitud (cf. sobre todo 14,22-25). Una vez revelado el sentido del don que hace de sí mismo, ya puede decir quién es (14,61-62). El poder del evangelio triunfará en la debilidad (15,39).

El estudio puede ampliarse examinando los títulos no mencionados en el cuadro.

«Señor» es muy importante en la confesión de fe primitiva. Lo encontramos en diferentes ocasiones en citas de los LXX: 1,3; 11,9; 12,11.29-30.36-37; y fuera de estas citas, en 2,28; 5,19; 7,28; 11,3; 12,9; 13,20.35. Hay que preguntarse si se aplica a Dios o a Jesús; se ha pretendido que Marcos no lo atribuía nunca a Jesús, en el sentido fuerte de la fe cristiana. Mc 12,35,37 será más difícil de analizar. «Profeta» está entre los títulos que no pueden definir a Jesús (6,15; 8,28). Se le aplicará en un contexto de rechazo o de burla (6,4; cf. 14,65). «Hijo de David» se emplea solamente en la tercera parte (11,10), pero ya en el relato de transición de 10,47.48. «Rey» es el título de Herodes en el relato de digresión situado al comienzo de la argumentación (6,14.22.25-27); Jesús no es llamado «Rey» más que en el proceso romano (15,2.9.18.26.32); su comprensión verdadera exige situarlo en dicho marco y partir de la declaración de 14,61-62.

Quedan sin duda huellas de la figura del «Siervo», en el título «Hijo» (p. ej., en los relatos del bautismo y de la transfiguración) y en la sentencia sobre el rescate, y en la cena. Jesús pone su vida y su muerte bajo el signo del servicio *(diakonía)*. El relato de la pasión toma de nuevo el tema del Justo que sufre.

Conviene estudiar cada referencia en su contexto inmediato y en función del desarrollo del evangelio y observar que Jesús aparece constantemente «enseñando».

b) Una tensión entre revelación y secreto.

La comunicación del mensaje encuentra numerosos obstáculos. Si Jesús revela el misterio del reino a los que le rodean

juntamente con los Doce, para los de fuera todo resulta enigmático (4,11). La incomprensión de los discípulos es un tema que corre a lo largo de la argumentación. Jesús se retira a menudo con sus discípulos. Da consignas de silencio a los demonios (1,25.34; 3,12), a los enfermos que cura (1,44; 5,43; 7,36; cf. 8,26), a los discípulos (8,30; 9,9). Se ha hablado de «epifanía secreta».

Desde comienzos de nuestro siglo, se ha hablado de «secreto mesiánico» a propósito del evangelio de Marcos. Para quien lanzó esta teoría se trata de una construcción dogmática; es una invención de la Iglesia, deseosa de poner de acuerdo su fe pascual en Jesús Mesías y el hecho de que históricamente Jesús no tuvo nunca conciencia de ser el Mesías [11]. A partir de entonces, el estudio del secreto mesiánico es un paso obligado en la interpretación de Marcos. Su significación es muy distinta, según los autores: para unos, hay que atribuírselo al Jesús de la historia; para otros, aparece vinculado a la manifestación apocalíptica del Hijo del hombre, a la teología de la cruz, a la voluntad de unir la predicación helenística del Hijo de Dios que desciende a la tierra y la tradición narrativa sobre Jesús a la preocupación por desplazar la atención del lector de la persona de Jesús hacia su mensaje, etc.

El tema se trata hoy con más ponderación. Serán convenientes algunas observaciones para orientarse en un problema tan delicado.

Conviene ante todo aclararse sobre el vocabulario y el objeto. El misterio entra en la categoría de lo que es accesible sólo a los iniciados en lo referente a ceremonias y doctrinas religiosas. En cierto sentido, puede designar lo que es inaccesible a la razón. Mc lo emplea una sola vez en singular (mientras que Mt y Lc lo hacen en plural) y en relación con el reino de Dios (4,11). Secreto se opone a manifiesto (4,22). Es lo que no se puede ver, lo oculto, lo que se calla. En Marcos, la mayoría de las veces, se refiere a la persona de Jesús y a su acción.

[11] La bibliografía sobre el secreto mesiánico es considerable. Hay que leer a G. Minette de Tillesse, *Le Secret Messianique dans l'évangile* (París 1968). Hay que mencionar la obra que lanzó el debate: W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Gotinga 1901). J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* I, Excurso, 167-170, resume bien las opiniones y los datos. R. Pesch es un buen testimonio de las reticencias respecto a este sistema de explicación; cf. II, Excurso: «Das sogennante Messiasgeheimnis und die markinische Christologie», 36-47.

Se han hecho entrar en la teoría, no sin violencia, datos heterogéneos y ambivalentes. Las consignas de silencio y la incomprensión de los discípulos no surgen necesariamente de la misma fuente. Este último tema no se explica únicamente por el secreto.

Hay que estar atentos a los elementos que ponen límites al secreto, tanto en su duración como en su eficacia (p. ej., 4,22; 9,9). Hay que precisar además que Marcos se limita a reforzar lo que recibió de su tradición (cf., p. ej., Mt 8,4; 17,9). Los lugares paralelos tal vez no se puedan explicar por una dependencia respecto a Marcos.

Se puede hacer una prueba partiendo de las consignas de silencio. No están todas en el mismo plano. Las consignas a los enfermos distan mucho de ser obedecidas (1,44; 7,36; cf. 5,19). Algunos relatos de milagro no van acompañados de tal consigna (2,1-12; 3,1-6; 10,46-52).

La conminación a los demonios (1,44) obedece a otros motivos.

La orden dada a los discípulos es temporal (9,9).

Los pasajes discutidos se encuentran esencialmente en la primera mitad del evangelio. Más tarde se rompe el silencio varias veces (10,49; 11,10; 15,39) y por el mismo Jesús (14,61-62).

El análisis riguroso de los textos nos hace ser prudentes. No se puede meter todo en un sistema rígido. Hay que seguir reflexionando sobre la tensión entre «manifestado» y «secreto», conocimiento del misterio y desconocimiento, gracia y enigma.

3. *Jesús, parábola de Dios*

La tensión subraya el carácter paradójico del evangelio. Revelación enigmática, que conmociona y deja libre. El Hijo del hombre y el reino aparecen como metáforas de lo que Dios hizo en Jesús, del poder divino manifestado en su vida y su enseñanza. Al mismo tiempo, Jesús impresiona al lector por el realismo de su vida humana. Este no puede menos de sentirse afectado por esa extraña conjunción. Reacciona con sentimientos de sorpresa, extrañeza, miedo, pánico, ante los milagros (1,27; 2,12; 4,41; 5,15.20.33.42; 6,50.51; 7,37), ante la enseñanza del maestro (1,22; 6,2; 10,24.26; 11,18; 12,17), ante los relatos de epifanías divinas (además de 4,41 y 6,50-51; 9,6 y 16,5). Son de notar las reacciones de los discípulos ante las

predicciones de sufrimiento (9,32, 10,32, cf 14,33), las de quienes se oponen a la pasion (11,18, 12,12, 15,5 44) Jesús no teme las actitudes paradójicas (2,27-3,5, 7,1-23, 10,13-16 42-45) Como don de Dios y desafio al hombre, provoca en el oyente-lector una reflexión activa Jesús es, segun se ha dicho, la parábola de Dios[12]

Es el momento de llamar la atencion sobre el vocabulario de miedo y estupor, muy importante en Marcos Encontramos los siguientes términos «extrañarse» (5,20, 6,6, 15,5 44), «quedar atonitos» (12,17), «extrañar, producir estupor» o en intransitivo «quedar fuera de si» (2,12, 3,21, 5,42, 6,51), «quedar viendo visiones, desconcierto» (5,42, 16,8), «temer» (4,41, 5,15 33 36, 6,20 50, 9,32, 10,32, 11,18 32, 12,12, 16,8), «causa de miedo, de temor, miedo, temor» (4,41), «dejarse invadir por el temor», «impresionarse, extrañarse (de miedo o de admiracion)» (1,22, 6,2, 7,37, 10,26, 11,18), «sobrecoger», en pasiva «llenarse de miedo» (1,27, 10,24 32), «producir estupor, panico» (9,15, 14,33, 16,5-6)

Este vocabulario, importante y diversificado, aparece en todo el evangelio, al final se acumula 16,5 6 8 La lectura determinara su funcion en el desarrollo del texto y en el encuentro del héroe y del lector

4

«CONVERTIOS Y CREED EN EL EVANGELIO»

Estos dos imperativos recuerdan que el evangelio de Marcos es ante todo un mensaje de aliento y estímulo dirigido a una comunidad que vive un período de crisis La Iglesia nunca es mencionada, pero está siempre presente en la persona de los discípulos Se ha hecho notar que, en Marcos, Jesús actúa siempre rodeado de los discípulos Durante la ausencia de Jesús —de su resurrección a su retorno— ellos serán los portadores del mensaje (cf 16,7) Se podría aplicar a este evangelio la célebre frase· Jesús y la Iglesia son una misma cosa

[12] J R Donahue, *Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark* «Interpretation» 32 (1978) 369-386 El autor aplica al evangelio de Marcos la definicion que da de la parabola C H Dodd «En su forma más sencilla, la parabola es una metafora o una comparacion sacada de la naturaleza o de la vida diaria, que atrae al oyente por su viveza o singularidad y deja la mente con cierta duda sobre su aplicación exacta de modo que la estimula a una reflexion activa» *Las parábolas del Reino* (Madrid, Ed Cristiandad 1974) 25

1 *Creer en el evangelio es seguir a Jesús* [13]

Jesús es el Maestro que convoca discípulos Ayer los llevaba consigo por los caminos de Galilea y les hacía tomar la dirección de Jerusalen, hoy los reúne la llamada del evangelio. La relacion del rabino con sus discípulos no basta para explicar la vida de este grupo Aquí, la iniciativa viene de Jesús, el punto central no es el estudio de la ley, sino la persona y la obra de Jesús, en fin, nadie puede ser maestro en lugar de Jesús, se es siempre su discipulo

Una vocación la vida del discípulo se sitúa bajo el signo de la llamada de Jesus Su iniciativa provoca una ruptura inmediata (1,16-20) La llamada puede dirigirse a hombres despreciados (2,14) El grupo no carece de estructura entre los llamados (3,13-19) Jesús escoge doce que envía en misión (6,6-13). No hay ninguna exclusividad (5,20, 9,38, 10,52) La invitación de Jesús deja al hombre libre (10,21)

Una revelación los Doce son instituidos para «estar con Jesús» Los discípulos están también asociados a sus actos Se benefician de una enseñanza particular, en casa (cf 4,10-12 34, 8,27, etc) A los discípulos y a Pedro deben transmitir las mujeres las palabras del mensajero (16,7, cf también 9,2-8)

Una misión la Iglesia recibe un evangelio para proclamarlo al mundo entero (13,10, 14,9) Los Doce, enviados en misión, representan a Jesús, pero no predican el reino de Dios, sino la conversión (6,7-13) No son los únicos misioneros El endemoniado curado proclama en la Decápolis lo que Jesús hizo por él (5,20) La misión de la Iglesia se funda en la de Jesús, en su persona y autoridad

El estudio de algunos terminos ayudará a comprender mejor la vida del discipulo «seguir» (*akolutheo* 1,18, 2,14 [2 veces] 15, 3,7, 5,24, 6,1, 8,34, 9,38, 10,21 28 32, 11,9, 14,13 54, 15,41) Hay que precisar el uso en cada contexto Podrá tener un sentido fuerte en los relatos de vocación (1,18, 2,14, cf 10,21 52) En textos que se refieren a la pasión, une la suerte de los hombres a la de Jesús (8,34, 10,32) A veces se aplica al grupo de

[13] Sobre la vida de fe se puede consultar, entre otros E Schweizer, *The Portrayal of the life of faith in the Gospel of Mark* «Interpretation» 32 (1978) 387-399

Jesús (cf. 10,28 con 9,38), pero también puede aplicarse a la multitud (3,7; 5,24). En 3,7 se distingue entre Jesús con sus discípulos y la multitud que los sigue.

Hay otro término correspondiente: ir «tras» (1,17.20; 8,34). Otros usos del término en 1,7; 8,33; 13,16.

También se presenta a Jesús como el que «va delante» (10,32; 14,28; 16,7; cf. 6,45). En 11,9, el término no se aplica a Jesús.

2. *Creer en el evangelio: el paradójico camino de la fe*

El cambio de vida que Jesús exige al proclamar la buena noticia del reino se concreta en una vida de fe. El plural «creed» interpela a una comunidad de creyentes. El texto indica que el camino de la fe le resulta difícil.

Una pedagogía de la fe: Jesús vincula sus intervenciones con la confianza de los oyentes (2,5; 5,34.36). La fe está en relación con la curación y la salvación (5,34). Pero Jesús tropieza con la lentitud de los discípulos (4,40) y la incredulidad de los suyos (6,6).

La pedagogía se intensifica en la segunda parte. Podemos ver en las curaciones del sordo y del ciego (7,31-37 y 8,22-26) gestos simbólicos que permiten la comprensión de la fe. Un mismo esquema en dos tiempos aparece en la curación del ciego (8,22-26) y en la confesión de Pedro (8,27-30). El relato de transición (9,14-29) muestra claramente que la reacción del hombre ante el misterio es una mezcla de fe y de no fe. Sólo Jesús puede abrir el camino de la fe. Cuando cura la ceguera es posible ser discípulo suyo (10,52). La fe excluye las medias tintas y se expresa en la oración (11,22-24). Es el misterio de la cruz el que la hace nacer sin imponerla (cf. 15,32 con 15,39).

Incomprensión y estupor de los discípulos[14]: al imperativo «creed» (1,15), la comunidad de Marcos responde con la plegaria del padre del muchacho poseso: «¡Fe tengo, ayúdame tú en lo que me falte!» (9,24). Hemos visto que la teoría del secreto mesiánico por sí sola no explica la incomprensión de los discí-

[14] Cf. C. Focant, *L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile:* RB 82 (1975) 161-185; D. J. Hawkin, *The incomprehension of the disciples in the Markan redaction:* JBL 91 (1972) 491-500.

pulos. A decir verdad, este vocabulario del conocimiento no basta para dar cuenta del itinerario de los discípulos.

Las referencias principales se encuentran en la argumentación (6,14-10,52). El tema aparece anunciado en 4,40. En el desenlace se trata más del comportamiento práctico de los discípulos (traición, negación, huida...). Marcos emplea un doble registro: el del conocimiento y el del temor y estupor. El primero predomina antes de la confesión de Cesarea. Los discípulos no captan, no comprenden, tienen el corazón endurecido (8,17; cf. 6,52; 7,18; 8,21). Lo volvemos a encontrar en la sección central: Pedro no piensa del mismo modo que Dios (8,33; cf. 9,32). Luego es la extrañeza y el estupor ante las enseñanzas de Jesús (10,24.26) y la perspectiva de la cruz (10,32). La incomprensión no es tal vez definitiva: un «todavía no» viene, a veces, a atenuar sus efectos (8,17.21; cf. 4,40). El miedo y el estupor son la última palabra del evangelio (16,8). La mezcla de fe e increencia en el seno de la comunidad es un factor importante de la redacción del evangelio.

Para facilitar un estudio más completo, podemos recordar, siguiendo el orden del texto, los principales pasajes que abordan este tema: 4,40 (cf. 4,13); 6,52; 7,18; 8,17s; 8,21.33; 9,9-10.32; 10,24.26.32; 16,8.

Añádase todo lo referente al vocabulario de la fe: «creer», la «fe» (2,5; 4,40; 5,43; 10,52; 11,22) y lo concerniente a la incredulidad (6,6; 9,24 y 9,19).

3. *Creer en el evangelio: una vida de fe a pesar de todo*

Vivir en la fe es seguir a Jesús por caminos áridos. Itinerario oscuro que paradójicamente ilumina las dimensiones profundas de la relación que el evangelio inaugura entre el creyente y Jesús, Hijo de Dios.

Bajo el signo de la fe: el tiempo de la Iglesia es difícil. Los discípulos experimentan la ausencia del Maestro[15]. Jesús rehúsa intervenir espectacularmente (p.ej., 8,11-13; 15,32). Es un período marcado por pruebas y tentaciones (cf. Mc 13). El re-

[15] Sobre el tema de la ausencia ver particularmente J. D. Crossan, *A Form of Absence: The Markan Creation of Gospel:* «Semeia» 12 (1978) 41-55.

lato evangélico propone al creyente una orientación para su vida. La fe no es patrimonio de una categoría o de un círculo cerrado. Es un don gratuito; no se subordina al mérito.

Una fe vivida: este don es fuente de vida. Marcos se esfuerza por demostrar cómo la fe puede informar la existencia creyente:

por la enseñanza del misterio de Jesús, que tiene repercusiones inmediatas para el discípulo. Es de notar la relación entre los tres anuncios de la pasión y las instrucciones a los discípulos, las cuales invitan a realizar las rupturas necesarias (p.ej., 8,34-9,1; 9,42s; 10,29-30). Ya la llamada de los primeros discípulos (1,16-20) había ilustrado la exigencia planteada en 1,15. Marcos exhorta a la vigilancia y a la oración;

por instrucciones sobre la vida comunitaria, en particular sobre la cuestión de la precedencia y de la función de cada uno en la comunidad (9,33s; 10,35s).

por una iluminación de los problemas que pueden agitar a la comunidad, como el sábado, la distinción de lo puro y lo impuro (7,1-23), el matrimonio (10,1-12), el impuesto al César (12,13-17), etc.

Una vida de amor y servicio: todo se resume finalmente en el doble mandamiento del amor (12,28-34). El amor a Dios y al prójimo «vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (12,33; esta indicación es propia de Marcos). Según esto, el ideal de vida será servir, a imagen de Jesús, que vino para servir hasta dar la vida. Este acto supremo, como el amor, supera el sistema sacrificial de la ley y se convierte en rescate de la multitud (10,35-45). Ser discípulo es llevar el sentido del amor y del servicio hasta el don de la vida.

Una fe celebrada y proclamada: la comunidad se nutre con este don vital (14,22-25, cf. los relatos de multiplicación de los panes) y se sabe responsable de la difusión del mensaje. No elimina la tensión entre una búsqueda a tientas y una proclamación verdadera tanto interna como externa.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *Estudiar la cristología de Marcos*

Hay diferentes maneras de abordar la presentación que de Jesús ofrece Marcos.

La imagen global variará según la elección que se haga de los métodos de análisis. En función de la insistencia en un determinado ambiente cultural o en un conjunto de tradiciones, veremos a Jesús principalmente como un salvador helenístico, una figura que lleva a plenitud el Antiguo Testamento, un profeta que enseña, un vidente apocalíptico, etc.

Para ciertos autores, Marcos utiliza el retrato de Jesús para combatir errores o herejías en la comunidad, o para oponerse a grupos de influencia nefasta: Marcos intentaría corregir falsas nociones mesiánicas (Schulz, Luz), oponerse a creencias cristológicas heréticas (Weeden), contrapesar tendencias docetistas (Schweizer), etc.

Hemos hablado de estudios realizados a partir de los títulos de Jesús. En ellos se suelen destacar escenas particularmente significativas del evangelio; por ejemplo, C. R. Kazmierski selecciona los siguientes textos: el comienzo del evangelio (Mc 1,1), la misión del Hijo (1,9-11), el grito de los espíritus impuros (3,7-12), la revelación del Hijo (9,2-8), el rechazo del Hijo (12,1-12), la hora del Hijo (13,32 y 14,32-42), la confesión del Mesías, el Hijo de Dios (14,61s), la muerte y la proclamación del Hijo de Dios (15,39). Podemos señalar dos monografías sobre la pasión: J. R. Donahue, *Are you the Christ?* (1973), y D. Juel, *Messiah and Temple* (1977). En una perspectiva más hermenéutica: H. Weinacht, *Die Menschenwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium: Studien zur Christologie des Markusevangeliums* (Tubinga 1972).

Ténganse en cuenta las observaciones de P. Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc* (Le Point théologique 20; París 1976) 9-25.

2. *Cristología del Theios-aner*

Se trata de precisar un punto mencionado en la nota anterior, como también en la presentación de los relatos de milagro. Marcos presentaría diversas «tradiciones en conflicto»: unas, transmitidas por la Iglesia de Jerusalén, representada por la falta de comprensión de los discípulos, expondrían una teología de la gloria, partiendo de los rela-

tos de milagro; otras, que gozan del favor de Marcos, se opondrían a las anteriores, enunciando una teología de la cruz.

Esta teoría que, alrededor de 1970, tuvo acogida entre algunos exegetas americanos, provoca algo más que reticencias. Cf. C. H. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism: A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology* (SBLDS 40; 1977); O. Betz, *The Concept of so-called «Divine Man» in Mark's Christology* (Mélanges Vikgren; 1972) 229-240, y el excursus de R. Pesch, Holladay, por ejemplo, juzga demasiado vaga esta categoría y rehúsa utilizarla para aclarar la cristología: un ciego no guía a otro ciego, por decirlo así. Se apoya en una observación de A. D. Nock: un hecho es sagrado, y no se puede colocar su vida sobre el altar de la generalización.

Se ha dicho que esta teoría minimiza la influencia del AT.

3. *Marcos y el Antiguo Testamento*

En un estudio de Marcos no se puede omitir la relación con el AT. Se manifiesta de modos diversos, pero su influencia se ha dejado sentir en todas las tradiciones. Swete (Introducción LXXVI-LXXVII) cuenta 68 referencias distintas al AT; 25 son citas formales o casi literales; 7 son propias de Marcos: 12,32 (Dt 4,35); 10,19 (Dt 24,14); 12,33 (1 Sm 15,22); 14,18 (Sal 41,9); 9,48 (Is 66,24); 8,18 (Jr 5,21 y Ez 12,2); 4,29 (Jl 4,13).

Se han puesto de relieve, en el relato de la pasión, las correspondencias entre Jesús y algunos tipos y figuras del AT, en concreto el Siervo y el Justo dolientes: la conspiración de los enemigos (Mc 14,1 y Sal 31,4; 35,4; 38,12; 78,10; Sab 2,10s); los amigos que traicionan (Mc 14,18.43 y Sal 55,14-21); los falsos testigos (Mc 14,56 y Sal 27,12; 35,11); el justo que permanece callado (Mc 14,61; 15,5 y Sal 38,14.15; 39,10); los enemigos que se burlan (Mc 15,20.29 y Sal 22,7; 31,11; 109,25).

La cuestión de la relación con el AT es importante. Varios estudios recientes ponen en guardia contra la utilización inconsiderada del esquema promesa-cumplimiento y una transferencia demasiado fácil de categorías válidas para otros libros del NT. A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlicher Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh 1965); H. Anderson, *The Old Testament in Mark's Gospel* (Mélanges Stinespring; 1972) 280-306; H. J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangelium* (Munich 1980).

Para Anderson, Jesús aparece como alguien que en su enseñanza rebasa y trasciende la Escritura más que como alguien que le da cumplimiento. Este autor acentúa el aspecto de «novedad»; Mt y Lc van por un camino algo diferente.

Steichele no se inclina a situar el cumplimiento según Mc en la línea de la historia de la salvación. El AT no tiene como función eliminar el escándalo de la cruz. Si se da cumplimiento, se da ruptura. Jesús, crucificado, en cierto modo «puso en la cruz» promesas y expectaciones.

CAPITULO V

AUTOR DEL EVANGELIO

La obra llamada «segundo evangelio» en el orden del canon, no tiene firma. El título «según Marcos» es relativamente tardío. Marcos es un nombre de origen romano muy corriente.

Una introducción difícilmente puede evitar plantearse, en un momento u otro, la cuestión del autor. Hoy la enfocamos de un modo más sereno: una lectura «inmanente» del texto, es decir, una lectura que se atiene exclusivamente a los elementos que en él aparecen, contribuye a relativizar la cuestión del autor. Hoy vemos más claramente que lo esencial consiste en que el segundo evangelio fue recibido como testimonio apostólico, con toda la autoridad que ello supone.

Esto no impide analizar la solidez de la tradición sobre el segundo evangelio y recoger, de paso, algunas informaciones útiles para la comprensión del texto.

1

EL TESTIMONIO DE PAPIAS Y LA TRADICION ANTIGUA

Papías es un obispo de Hierápolis en Frigia. Ireneo lo llama «varón antiguo», es decir, que pertenece a otra generación y debe ser escuchado con veneración. Es significativo que Eusebio de Cesarea, que parece apreciarlo poco, conserve su testimonio. Según los críticos, habría que fecharlo alrededor del 110[1]. El texto dice así:

«Esto decía el Presbítero: Marcos, que fue intérprete de Pedro,

[1] Para esta discusión leer particularmente B. Standaert, *op. cit.*, 441-464; el texto de Papías se cita en la p. 443, n. 1; J. Kurzinger, *Das Papiaszeugnis und Erstgestalt des Matthäusevangeliums:* BZ 4 (1960) 19-38; *Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Markusevangeliums:* BZ 21 (1977) 245-264; *Papias von Hierapolis: zu Titel und Art seines Werkes:* BZ 23 (1979) 172-186.

escribió con exactitud, pero sin orden, todo lo que recordaba que el Señor había hecho o dicho. Porque él no había oído ni acompañado al Señor; pero más tarde, como he dicho, acompañó a Pedro. Este enseñaba según las necesidades, pero sin hacer una síntesis de las palabras del Señor. De manera que Marcos no cometió ningún error al escribir según iba recordando. Su intento fue exclusivamente reseñar todo lo que había oído sin omitir ninguna cosa, y no engañar en nada de lo que relataba.»

Este fragmento comprende la tradición del Presbítero, limitada probablemente a la primera frase, y el comentario de Papías, quien conserva tres indicaciones preciosas: Marcos fue el intérprete de Pedro; escribió con exactitud; pero sin orden.

Se ha querido dar un sentido técnico a algunos de estos términos. Ser intérprete consistiría en «trasladar literalmente»; el «orden» se referiría a la composición literaria y no a la sucesión cronológica; la palabra griega *chreiai,* traducida ordinariamente por «necesidades», se transcribe *chries,* término que en literatura designa pequeñas historias o diálogos compuestos de algunas sentencias.

No es necesario adoptar esta lectura de Papías, que nos llevaría a una depreciación de la obra literaria de Marcos. Al referir las palabras del Presbítero, el obispo de Hierápolis intenta defender a Marcos, quien, a primera vista, parece menos ordenado que los textos de Mateo y Lucas. Según Eusebio, las enseñanzas de Pedro produjeron tal impresión sobre los oyentes, que pidieron a Marcos que las pusiera por escrito. El que su principio de composición no sea el de la cronología de los hechos no invalida en nada la exactitud y fidelidad de lo transmitido.

Siguiendo a Papías, no faltan en la Iglesia antigua testimonios afirmando que el segundo evangelio fue escrito por Marcos, de acuerdo con la predicación de Pedro. Provienen de lugares diferentes: Asia Menor, Egipto, Africa, Roma.

Justino (ca. 150), sin nombrar a Marcos, atribuye a las «memorias de Pedro» un detalle propio de Marcos, el título de Boanerges, dado a los hijos de Zebedeo (Mc 3,17).

Ireneo (muerto en 202) dice que, tras la muerte de Pedro y Pablo, «Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, también nos transmitió por escrito la predicación de Pedro».

Clemente de Alejandría (muerto antes del 215) apunta en la misma dirección, aunque sus textos no estén en total armonía.

Orígenes (Alejandría, muerto en 253/254) coloca en segundo puesto «el evangelio según Marcos, compuesto según le había enseñado Pedro», etc. [2]

2

MARCOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

El autor del segundo evangelio no es mencionado en su texto. El título y la tradición antigua dicen que se llama Marcos. Siguió a Pedro, pero no fue apóstol. El Nuevo Testamento proporciona alguna información dispersa.

Los Hechos de los Apóstoles mencionan a un cierto Juan, de sobrenombre Marcos (Hch 12,12.25; 15,37); se contentan con uno de estos dos nombres: Juan (Hch 13,5.13), Marcos (Hch 15,39). La relación entre los acontecimientos referidos hace pensar que se trata de una variación de estilo y no de personas diferentes.

Es hijo de una tal María de Jerusalén. La casa de su madre acoge a la comunidad cristiana para la oración, y a ella se dirige Pedro al salir de la prisión (Hch 12,12). Hay una sirvienta (Hch 12,13). Encontramos a Marcos en compañía de Bernabé y Saulo. En una reseña de viaje, se nos dice que Juan es el asistente de éstos (Hch 13,5). Se separa de ellos en Perge de Panfilia y regresa a Jerusalén (Hch 13,13). Bernabé quiere llevarse a Juan, de sobrenombre Marcos, en su segundo viaje misionero (Hch 15,37), pero Pablo recuerda lo que ocurrió en Panfilia. Los dos apóstoles se van, cada uno por su lado, y Bernabé se lleva a Marcos (Hch 15,39).

En el *corpus* paulino, es decir, el conjunto de escritos que en el canon llevan el nombre de Pablo, se habla de Marcos en tres ocasiones en los saludos finales de las cartas. Primero en las cartas de la cautividad: Marcos, primo de Bernabé, está junto a Pablo; si va a Colosas, tendrán que dispensarle una buena acogida (Col 4,10). En Flm 24 figura entre los colaboradores de Pablo. Lo volvemos a encontrar en una carta pastoral: «Tráete contigo a Marcos, que me va a ser útil en la tarea» (2 Tim 4,11).

[2] Referencias en la introducción de X. Léon-Dufour, 66-67. La sinopsis de los cuatro evangelios de K. Aland reúne de manera cómoda los textos griegos y latinos de los principales testimonios bajo el título «Testimonia patrum veterum», 531-548.

Finalmente en los saludos de despedida de la primera carta de Pedro: «Os manda recuerdos la que está en Babilonia, elegida como vosotros, y en particular mi hijo Marcos» (1 Pe 5,13). Según la interpretación más probable, Babilonia designa a Roma.

Podremos, tal vez, quedar insatisfechos con una simple enumeración de textos. La tarea es mucho más ardua cuando queremos criticar cada una de las referencias y dar una imagen de conjunto. Para los Hechos hay que tener en cuenta la fecha y la perspectiva del libro; 12,25 entraña delicados problemas de crítica textual y de interpretación que están por resolver. Respecto al corpus paulino hay que tener presentes las cuestiones de autenticidad literal, que son todavía más serias en las pastorales, en las que es preferible hablar de tradición paulina. A esto se añaden las dificultades específicas que plantean los saludos finales de las cartas.

3

MARCOS Y PEDRO

El estudio de la relación existente entre Marcos y Pedro va en dos direcciones conexas: la primera aborda la influencia o dependencia, cuyo margen hay que precisar; la segunda, el modo de presentar a Pedro en el evangelio[3].

Relación de influencia o dependencia

Se ha afirmado muchas veces que Marcos depende de Pedro. La tradición de los primeros siglos es de gran peso. El Nuevo Testamento alude a la relación entre ambos tanto en Jerusalén (Hch 12,12) como en Roma (1 Pe 5,13).

Se ha intentado fundamentar la dependencia con argumentos literarios. Marcos, más que ningún otro evangelista, ha conservado ciertos rasgos de inmediatez que hacen pensar en

[3] Además de los comentarios, consultar: *Pierre dans l'Evangile de Marc* (colectivo), *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (París 1974) 75-94; E. Best, *Peter in the Gospel according to Mark:* CBQ 40 (1978) 547-558; J. Ernst, *Die Petrus tradition im Markusevangelium,* Nuevo planteamiento de un antiguo problema, Melanges Zimmermann (1980) 35-65.

un testigo ocular. Puesto que él no vivió con los más allegados a Jesús, depende de su maestro, Pedro.

Semejante modo de razonar, unido a la observación de que ciertos pasajes de Marcos contienen numerosos semitismos, ha servido para precisar el alcance de los recuerdos de Pedro. Así, en el relato de la pasión, se atribuyen a los recuerdos de Pedro los pasajes siguientes, que se caracterizan por su tono semítico, por la viveza del relato y la presencia de detalles sorprendentes: 14,3-9.22-25.32-42.47-52.54.65.66-72; 15,2.6-14.16-20.25.27.31-33.38.40-47[4].

Es dudoso que tales procedimientos puedan desembocar en resultados seguros, como tampoco la comparación con la primera carta de Pedro. Pero, por otra parte, no hay razón para excluir toda forma de dependencia. Es preferible optar por una interpretación más flexible de la noción de tradición. Marcos se interesó por tradiciones que se preocupaban de la figura de Pedro; y que se remontaban, de modo más o menos próximo, hasta el apóstol. Resultará siempre difícil precisar cuáles son los recuerdos que transmitiría directamente Pedro.

La figura de Pedro en el evangelio de Marcos

No se trata sólo de resolver el problema de la dependencia de Marcos con respecto a Pedro, completando las informaciones literarias. La respuesta correría riesgo de ser muy subjetiva: una imagen favorable se atribuiría a la admiración de Marcos; otra imagen desfavorable, a la humildad de Pedro. El tema tiene interés en sí mismo.

Marcos presenta una imagen de Pedro partiendo de tradiciones distintas. A través de todo el evangelio, Pedro aparece como un entusiasta, fascinado por la personalidad de Jesús, pero demasiado ciego para captar su realidad (1,21-28; 8,31-33; 9,5; 14,29-31; 14,66-72). Sólo la conversión le hace ver las cosas (14,72) y hace posible la posición eminente de Pedro (16,7). La jornada de Cafarnaún (1,16-38) está llena de recuerdos de Pedro. Lo vemos pasar a la condición de discípulo cuando escucha la invitación de Jesús a compartir su vida y la actividad misionera. Junto con sus compañeros, desempeña el papel de testigo. Otras tradiciones completan este retrato: está ligado particularmente a un reducido círculo de discípulos: San-

[4] C. V. Taylor, *Evangelio según san Marcos* (excurso 10) 777-785.

tiago, Juan, Andrés. Interviene como portavoz (8,27-33; 9,2-13; 10,28-30; 11,20-22). Encabeza lista con el sobrenombre de Pedro (3,16). A diferencia de Mateo, Marcos no expone el alcance del nombre de Pedro referido a la Iglesia.

Sería ilusorio atribuirlo todo a Marcos. La figura de Pedro y su papel de primer orden están ya bien anclados en la tradición. Los aspectos negativos podrían provenir de ambientes cristianos más o menos opuestos a Pedro: se le respeta, pero, a veces, se le discute (p. ej., Gál 1,18-19; 2,1-14). Leídos desde la perspectiva de su conversión y ulterior vida cristiana, sirven también de estímulo para los miembros de la comunidad. No parece que Marcos haya criticado a Pedro más allá de los datos presentados por la tradición. La relación de Marcos con Pedro se sitúa más en términos de utilización de tradiciones que de comunicación directa de datos: es más compleja y más rica.

Para un estudio más completo conviene recoger las menciones de Pedro en el evangelio de Marcos:
Simón: 1,16.29.30.36;
Simón y Pedro: 3,16; 14,37;
Pedro en un grupo reducido: 5,37; 9,2; 13,3; 14,33;
Pedro como portavoz: 8,29; 9,5; 10,28; 11,21, cf. 8,32-33;
Pedro en el relato de la pasión: 14,29.37.54.66-67.70.72;
en la visita a la tumba: 16,7.

4

MARCOS Y PABLO

La tradición subraya con mayor énfasis la relación de Marcos con Pedro. Pero algunos textos del Nuevo Testamento lo presentan en relación con Pablo [5]. Según la opinión de algún especialista, la relación con Pablo es la principal. Este aspecto de la investigación no deja de repercutir en la comprensión de los orígenes cristianos: los escritos paulinos y Marcos —se subraya— son las únicas producciones cristianas que sobrevivieron a la catástrofe del 70. Si Marcos es fuente de primer orden para Mateo y Lucas, es interesantísimo verificar si depende de

[5] Sobre el conjunto de las relaciones entre Marcos y Pablo, se pueden consultar: M. J. Lagrange, «Le paulinisme de S. Marc», comentario citado, p. CLIV-CLXIV; J. C. Fenton, *Paul and Mark*, Mélanges Lightfoot (1955) 89-112; K. Romaniuk, *Le problème des paulinismes dans l'Evangile de Marc:* NTS 23 (1977) 266-274.

Pablo. La dependencia tal vez sólo es sensible en la última fase de la redacción de Marcos.

No sería prudente adherirse a una de estas hipótesis sin haber examinado cuidadosamente el vocabulario y las ideas.

Un análisis sobre el vocabulario no aporta grandes resultados. Las coincidencias en los términos remiten frecuentemente a las expresiones del cristianismo primitivo. En todo caso, ciertas palabras citadas en apoyo de la tesis se encuentran en otros lugares y en una proporción respetable (p.ej., la palabra «poder»). Y, sobre todo, algunos términos específicos de Pablo están ausentes de Marcos, como el vocabulario de la justicia, la prueba y la salvación.

Análogas son las conclusiones en el plano doctrinal. Aunque aparezcan los mismos temas, no son tratados siempre de la misma manera. Se han subrayado particularmente las diferencias en el modo de presentar la persona de Jesús, la concepción del universalismo, etc.

Recordemos el peligro de querer reducir todo a cuestiones de dependencia literaria. El debate se plantea ante todo en términos de tradiciones, enraizadas en el cristianismo primitivo y en la enseñanza de Jesús. La consideración del contexto teológico de Marcos, paralelo en parte al de Pablo, nos permitirá comprender mejor ciertos problemas comunes, formulados de modo diverso [6].

Como investigación se pueden estudiar los pasajes siguientes, en los que un autor cree posible detectar paulinismos que no aparecen en Mt ni Lc: Mc 1,14b-15; 4,11; 9,50; 3,5.28-29; 7,5; 9,1.41. Cabe preguntarse si es posible admitir esta conclusión: «La única solución posible es admitir que un último redactor introdujo en la trama del Marcos intermedio las palabras o los temas paulinos indicados más arriba.» [7]

[6] P. Lamarche ha subrayado las ventajas de tener en cuenta el contexto teológico: «...Es muy interesante comparar el evangelio de Marcos con las cartas paulinas, no para buscar mutuas dependencias, sino para comprender los problemas teológicos que preocupan tanto a Marcos y Pablo como a sus respectivas comunidades; problemas que se ocultan tras algunas alusiones. La ineficacia de la ley, la salvación por la fe, el universalismo, la novedad de Cristo, son de toda evidencia temas que encontramos espontáneamente en ambos lados. Con formulaciones muy diferentes a veces, los paralelos, bastante desconcertantes al primer contacto, acaban por parecernos particularmente reveladores» (*Révélation de Dieu chez Marc,* 18).

[7] M. E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles* II, 23-24. En el artículo de K. Romaniuk se podrá ver la crítica de la posición de Boismard.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *Marcos y 1 Pe 5,13*

Este ejemplo ilustra las dificultades que aparecen al interpretar los datos de la tradición y del Nuevo Testamento.

Se exponen dudas en el estudio siguiente: N. Brox, *Zur pseudepigraphischen Rahmung des 1 Petr:* BZ 19 (1975) 78-96. Brox admite que el autor de la carta se ha colocado ficticiamente bajo el patronazgo de Pedro, y subraya la tensión entre la mención de Pedro en 1,1 y la de dos personajes ligados a la tradición paulina: Silvano y Marcos (5,12-13). Se pregunta si tales datos son conciliables entre sí. La presencia de Silvano y Marcos en la primera carta de Pedro le parece más desconcertante que clarificadora (cf. p. 82).

R. Pesch (t. I,9-10) plantea la cuestión de una posible influencia del dato de 1 Pe 5,13 sobre la atribución a Marcos del segundo evangelio por la tradición.

El lector poco avezado experimentará menos sorpresa con C. Spicq, *Les Epîtres de saint Pierre* (Sources bibliques; 1966): ya Orígenes, declara Spicq, veía en Marcos el autor del segundo evangelio, intérprete de Pedro en Roma; es hijo de María de Jerusalén y primo de Bernabé. Es a Pedro lo que Timoteo fue a Pablo (1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Flp 2,22): «un discípulo privilegiado, un confidente amado, que la literatura sapiencial designa como hijo espiritual» (p. 181.)

Disponemos además de la memoria de los trabajos del Congreso de la ACFEB, celebrado en París, 1979, *Etudes sur la première lettre de Pierre* (LD 102; 1980). Léase con atención la ponencia de E. Cothenet, *Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre,* 13-42. Con precisión, invita el autor a situar el debate en términos de escuela y de comunidad custodia de las tradiciones: «En esas condiciones, se puede pensar en una redacción de 1 Pe poco después del 70, basada en enseñanzas que se remontan a Pedro. La mención de Silvano y de Marcos (5,12s), en otro tiempo discípulos de Pablo, remite de un modo u otro a la tradición paulina» (p. 40). Se trataría de la primera manifestación del ministerio de fe y de unidad que incumbe a la Iglesia «que preside la caridad». Cf. también C. Lepelley, *Le contexte historique de la première lettre de Pierre,* ibid, 43-64: «El análisis histórico que hemos realizado no impide fechar 1 Pe en aquella época, es decir, durante el apostolado de Pedro en Roma. Sin embargo me inclino decididamente por el final del siglo I» (p. 62).

2. *Mc 14,51-52. La huida del joven desnudo*

Estos dos extraños versículos a veces entendidos como una alusión al autor del evangelio, han sido objeto de recientes estudios. Presentamos los principales.

A. Vanhoye, *La fuite du jeune homme nu (Mc 14,51-52):* Bi 52 (1971) 401-406; R. Scroggs y K. I. Groff, *Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ:* JBL 92(1973) 531-548; B. Standaert, *op. cit.*, 153-158; F. Neirynck, *La fuit du jeune homme en Mc 14,51-52:* ETL 55 (1979) 43-66; H. Fleddermann, *The Flight of a Naked Young Man:* CBQ 41 (1979) 412-418.

La opinión más difundida entre los Padres ve en el joven al apóstol Juan. Habría una analogía entre el joven que sigue a Jesús y «el otro discípulo» de Jn 18,15-16.

Teofilacto indica también otras dos identificaciones: Santiago, el hermano del Señor, y alguien de la casa donde Jesús celebró la cena.

A mediados del siglo XIX, H. Olhausen cree que lo más verosímil es que Marcos hable de sí mismo. Solución que ha contado con adeptos hasta nuestros días.

Otros críticos destacan que se trata de un testigo ocular, sin llegar a identificarlo con el evangelista.

A. Vanhoye destaca los contactos literarios de estos dos versículos con la visita a la tumba, y relaciona al joven con Jesús: «Jesús, al igual que el joven capturado, escapará finalmente de sus enemigos. Pasará por grandes angustias y humillaciones; pero serán el camino de su victoria» (p. 406).

Scroggs, Groff, y después Standaert, recurren al simbolismo bautismal. El hecho de que el joven no lleve más que una sábana sobre el cuerpo, según Standaert, «evoca ante todo la situación vivida en el bautismo. En el bautismo por inmersión, el catecúmeno se cubría con una tela de la que se despojaba para entrar desnudo en el agua. Visto el paralelismo de las situaciones y la importancia de este momento en la vida de cada cristiano (bautizado o catecúmeno), es natural que, al leer este pasaje, los contemporáneos de Marcos percibieran en él inmediatamente una referencia al bautismo» (p. 161). F. Neirynck critica este simbolismo cristológico y bautismal.

Algunos autores ven en el pasaje un caso particular del tema de la huida de los discípulos. Con razón, Fleddermann insiste en su relación con el relato de la pasión. Ni prefiguración de Jesús resucitado, ni figura de José, ni símbolo del cristiano «iniciado», el joven es simplemente un discípulo que huye. Marcos concreta y dramatiza aquí la huida general de los discípulos, y proporciona, en dos versículos, un resumen de su teología. Sólo en este sentido podemos reconocer aquí su firma (p. 417-418.)

CONCLUSION

Alrededor del año 70, más bien después que antes, y probablemente en Roma, fueron reunidas y ordenadas en un conjunto coherente, llamado «evangelio», diferentes tradiciones sobre Jesús.

Quien inaugura este nuevo género literario pretende aportar un mensaje de aliento y esperanza a una comunidad que vive un período crítico y cuya fe necesita iluminación, estímulo y orientación hacia el reino por el camino del Hijo del hombre. El responsable de ese trabajo se llama Marcos. No es un apóstol; la tradición y el Nuevo Testamento han conservado huellas de su actividad en la Iglesia y de su vinculación a los apóstoles de la primera generación, particularmente Pedro y Pablo. No se precisa conocer toda su vida para comprender su obra. En general se ha preferido definir sus contactos con las fuentes más en términos de asimilación de tradiciones que de dependencia literaria directa. Es un homenaje a la riqueza y a la densidad de la vida en la comunidad primitiva. En el griego de Mc se transparentan antiguas tradiciones palestinenses, cuyo punto de origen hay que buscar principalmente en Galilea, donde Jesús comenzó su ministerio y llamó a Pedro y a sus compañeros. Son portadores de una palabra viva y actual. Así las juzgó Marcos al darles una forma nueva, al hacerlas «evangelio». Se convierten en fuente y expresión de la vida de un grupo que se define en la redacción de este texto.

Durante casi diecinueve siglos, el evangelio de Marcos ha sido como un pariente pobre. Los comentaristas preferían abordar los textos de Mateo y Lucas, y no digamos Juan, que consideraban más sustanciales. Pero ya no ocurre así. Marcos suscita una bibliografía abundante y —curioso giro de las cosas— se ha convertido en el objeto de estudio favorito cuando se quieren experimentar, en el texto evangélico, las ventajas de un método nuevo. Esto sirve tanto para las investigaciones llamadas «clásicas» como para las más prácticas de nuestro tiempo.

1. *Evangelio, historia, teología*

La ciencia histórica se desarrolló en el siglo XIX. Fue entonces cuando se multiplicaron las «vidas de Jesús». Era tentador volver a un texto tras el cual se creía adivinar un testigo ocular. Los trabajos de crítica literaria iban a desempeñar un papel importante. La hipótesis de la prioridad de Marcos, lanzada en 1835, se imponía cada vez más. Marcos no era ya, como quería San Agustín, el seguidor y compendiador de Mateo. Para encontrar al Jesús de la historia, su texto era una fuente de primer orden, cuando no se intentaba rastrear un Marcos primitivo. Si bien esta tesis no fue la única y fue objeto de numerosas modificaciones, ejerció una influencia preponderante[1]. Por caminos distintos, el estudio de las formas condujo a resultados análogos. Marcos suele ser considerado como el más cercano a los orígenes y en consecuencia recibe un tratamiento privilegiado[2].

Desde comienzos del siglo XX, la teoría del secreto mesiánico colocaba la lectura de los evangelios, y particularmente de Marcos, en el campo de la teología. La valoración de la perspectiva teológica de cada evangelista fue muy provechosa para Marcos, verdadero autor que transmite un mensaje, recogiendo tradiciones y elaborándolas. Podemos estudiar en su obra el modo de presentar a Jesús, su concepción del reino, la vida del discípulo, etc. Para una elaboración de la teología del Nuevo Testamento, Marcos es tan indispensable como Mateo y Lucas.

Aunque Marcos no sigue un orden cronológico, su evangelio es una predicación, un mensaje transmitido en el marco de un relato sobre Jesús. Por encima de un historicismo estrecho o de una depreciación de la historia, es un lugar privilegiado para reflexionar sobre la pertinencia teológica de la vida histórica de Jesús y de su ministerio, problema que hoy nos planteamos y analizamos[3].

[1] No se trata de juzgar la hipotesis, sino de medir su influencia y apreciar su papel en el retorno a Marcos X Léon-Dufour ha realizado una critica justa Las viejas teorías que colocaban a Marcos detras de Mateo y Lucas siguen teniendo todavía adeptos T Longstaff, *Evidence of conflation in Mark* (Scholars Press, 1977), H H Stoldt, *Geschichte und Kritik des Markushypothese* (Gotinga 1977), W R Farmer, *Modern developments of Griebach's Hypothesis* NTS 23 (1977) 275-295

[2] Cf Bultmann, *L'Histoire de la tradition synoptique* (París 1973) Cuando estudia la redacción y la composición de los evangelios se dirige en primer lugar a Marcos, a quien consagra el mayor número de paginas (409-424)

[3] Hay que mencionar la investigación de E Kasemann Cf P Gisel, *Vérite*

2. *Evangelio, relato, praxis*

Otro factor ha contribuido a llamar la atención de los investigadores sobre Marcos: la importancia que hoy reviste el análisis del relato. El tejido narrativo de Marcos ofrecía un terreno excelente de experimentación. Los que practican, por ejemplo, la semiótica estructural o el análisis de los enunciados se interesaron rápidamente por Marcos[4].

Cuando el proyecto de lectura materialista de la Escritura, del relato de la praxis de Jesús, se centró en el evangelio de Marcos, encontró resonancia en los que no querían leer el evangelio al margen de su praxis militante. Hay grupos que se orientan en esta dirección, escogiendo además otros libros, y distanciándose, llegado el caso, de este primer ensayo. Pero Marcos sigue sirviendo de guía[5].

No es el momento ahora de presentar estos métodos ni de enjuiciarlos. Exigen un largo trabajo de reflexión y asimilación y un evidente sentido crítico. Invitamos al lector simplemente a entrar en contacto con los estudios que dichos métodos consagraron a Marcos en sus comienzos y a descubrir el puesto de este evangelista en la investigación contemporánea. Queda mucho por hacer. Pero se ha conseguido realizar ciertas confrontaciones[6].

Existen otros procedimientos para abordar el texto como relato. Además de la hipótesis de lectura propuesta, que hace destacar la unidad dramática, la llamada «retórica del punto de vista» puede proporcionar resultados válidos. No se considera el texto como una redacción que utiliza fuentes, sino como un relato que estructura relaciones: el narrador y su lector, el narrador y los personajes, el lector y los personajes, los personajes entre sí. El hecho de narrar implica una comunicación selectiva y contiene un elemento de perspectiva y de evaluación. El autor nunca se oculta totalmente; se comunica desde

et Histoire, 41. E Kasemann, *La Théologie dans la modernité* (París 1977). Cf J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus Historische Motive in den Jesus-Erzahlungen der Evangelien* (Gotinga 1970).

[4] Ver notas complementarias del final del cap I

[5] F. Belo, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* (Estella 1975), M Clevenot, *Approches matérialistes de la Bible* (París 1976)

[6] Por ejemplo, en *Los milagros de Jesús*, de Léon-Dufour (Madrid 1979), segunda parte: «Lectura de un relato» (Mc 5,1-20) Otra lectura en A Paul, «Excursus: l'exorcisme de Gérasa», en *Le Fait biblique* (París 1979) 207-216, colectivo: *La Biblia y el conflicto de las interpretaciones* «Concilium» 158 (oct 1970) (el texto de base es Mc 6,45-52)

un punto de vista escogido por él. Con sus intervenciones en el texto, introduce al lector en su mundo, le permite identificarse con los personajes. El lector se encuentra «implicado» en el relato, como ante una obra de arte[7].

3. *La posteridad de Marcos*

La palabra evangélica produce sus efectos por sí misma. Marcos tiene dos cualidades principales que le aseguran una posteridad. Por haber creado el género literario «evangelio», es un iniciador, que no tardó en ser seguido, aunque Mateo, Lucas y sobre todo Juan se desviaran un tanto de su proyecto. Al final, deja el relato abierto (16,8). No es extraño que se le haya añadido un complemento (Mc 16,9-20).

Y no es sólo una posteridad de textos. Podemos ver el alcance y el efecto de la obra en la tradición de la Iglesia y en la vida cristiana. Un comentarista reciente ha añadido, en el estudio de numerosos pasajes del evangelio, un párrafo consagrado a la historia de la influencia del texto. Una tesis que estudia Mc 10,17-31, partiendo de los métodos modernos de interpretación, ha estudiado particularmente la influencia de este texto sobre San Francisco de Asís[8].

En una palabra, es un libro abierto, que nunca se cerrará. Se sitúa en la vida del individuo y del grupo. Marcos nos introduce en su mundo narrativo, en su punto de vista. Pone al lector en relación con Jesús. Queda por verificar el fruto de su lectura. El evangelio tuvo su comienzo, se remontó a un origen; no termina en la tierra: queda abierto, lo mismo que la tumba de Jesús. Es una semilla que hace germinar la vida en quien lo lee.

[7] Ver N. R. Petersen, *Point of Wiew in Mark's Narrative* «Semeia» 12 (1978) 98-121.

[8] Se trata del comentario de J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Neukirchen, t. I, 1978; t. II, 1979). Cf. W. Egger, *Nachfolge als Weg zum Leben* (1979). El tercer capítulo se titula: «Un ejemplo de la repercusión del texto» (Mc 10,17-31), contemplándolo ante el impacto que ese mismo texto tuvo en Francisco de Asís.

NOTA COMPLEMENTARIA

El evangelio según Marcos, recitado por Raymond Gérome

El evangelio de Marcos, relato dramático, ha sido llevado al teatro en nuestros días. Un único recitador ocupa la escena y presenta casi la totalidad del texto de Marcos, según la versión de la Traducción Ecuménica de la Biblia. Dado su gran éxito, merece la pena que llamemos la atención sobre su realización. Lars Schmidt, a quien se debe la concepción escénica, ayudado por Raymond Gérome, ha confiado algunas de las intuiciones que le guiaron. Como podemos ver, no quedan invalidadas por ninguna de las investigaciones expuestas anteriormente: «...la idea de contar esa extraordinaria y extraña historia, sirviéndome para ello de la escena del teatro, me ha fascinado siempre (...) ¿Por qué san Marcos? San Juan, san Lucas, san Mateo contienen algunas de las cosas más hermosas que jamás se hayan escrito; pero son más escolásticas y más propias para sermones y lecturas en iglesias y templos. La escritura de san Marcos es directa, a menudo, seca y a veces parca, por no decir pobre; pero posee un ritmo que nos lleva maravillosamente de un acontecimiento a otro. (...) Para nosotros el trabajo sobre san Marcos ha constituido una experiencia notable: la impresión constante de descubrir la enseñanza de un hombre, su sorprendente certeza y su esperanza sin límites. Para mí es uno de los textos más apasionantes para el espíritu que jamás he tenido entre las manos».

BIBLIOGRAFIA SELECTA

M. J. Lagrange, *L'Evangile selon saint Marc* (EB, París 1929).
E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc* (París 1963).
B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc* (Brujas 1965).
S. Legasse, *L'Appel du riche (Marc 10,17-31) et parallèles. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux* (París 1966).
R. Schnackenburg, *L'évangile selon Marc* (Parole et Prière, París).
J. Delorme, *Aspects doctrinaux du second évangile:* ETL 43 (1967) 74-99.
K. Tagawa, *Miracles et évangile. La pensée personnelle de l'évangeliste Marc* (París 1966).
G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc* (LD 47, París 1968).
C. Masson, *L'évangile de Marc et l'église de Rome* (Neuchâtel 1968).
L. Schenke, *Le Tombeau vide et l'annonce de la résurrection* (LD 59, París 1970).
L. Marin, *Sémiotique de la Passion* (BSR, 1971).
J. Delorme, *Lecture de l'évangile de Marc* (CE 1-2, París 1972).
C. Perrot, *La lecture d'un texte évangélique. Essai méthodologique à partir de Marc 10,13-16,* en *Recherches actuelles* II (Le Point Théologique; París 1972) 51-130.
J. Radermakers, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc,* 2 vols. (BETL 34, Lovaina 1974).
Varios, *L'évangile selon Marc. Tradition et Rédaction* (BETL 34, Lovaina 1974).
F. Bello, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* (Estella 1975).
X. Léon-Dufour, *L'Evangile selon Saint Marc,* en *Introduction à la Bible.* Nueva edición, t. III, vol. 2, 33-72.
P. Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc* (Le Point Théologique 20, 1976).
P. Lamarche, *Marc (saint),* en DS X (1977) col. 244-255.
S. Legasse, *Marc,* en *Dictionnaire du Catholicisme* (1977) col. 368-388.
O. Genest, *Le Christ de la Passion. Perspectives structurales* (París 1978).
B. Standaert, *L'Evangile selon Marc. Composition et genre littéraire* (Brujas 1978).

J. Hug, *La finale de l'évangile de Marc (Mc 16,9-20)* (EB, 1978).
R. P. Martin, *Mark, Evangelist and Theologian* (Exeter 1972).
W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark* (Filadelfia 1976).
H. C. Kee, *Community of the New Age* (Londres 1977).
V. Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980).
C. E. B. Cranfield, *The Cambridge Greek Commentary* (Cambridge 1966).
J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* 2 vols. (1978-1979).
R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament) I (^{3}1980) II (^{2}1980). Se encontrará en este último comentario una excelente bibliografía actualizada en la 3.ª edición (pp. 422-425).
J. Mateos, *Los «Doce» y otros discípulos de Jesús en el Evangelio de Marcos* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982).

J. RADERMAKERS

EVANGELIO DE MATEO

INTRODUCCION

En la tradición teológica y litúrgica de la Iglesia, el evangelio según Mateo, el libro que encabeza nuestro Nuevo Testamento, ha sido el más comentado durante muchos siglos. Miniaturistas, escultores y vidrieros de la Edad Media estaban familiarizados con él, sobre todo porque resalta los lazos simbólicos entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En la actualidad los exegetas se inclinan más bien por Marcos; idéntico interés se despierta también en el pueblo cristiano. La crítica histórica ha demostrado que Marcos es anterior a Mateo; por eso se le considera más «histórico», en el sentido de estar más cerca de los acontecimientos que relata. De hecho, el estilo concreto de Marcos, su manera brusca y viva de presentar a Jesús, parecen apropiados para seducir a los lectores jóvenes, mientras que el carácter semita, densamente elaborado, del evangelio de Mateo lo hace menos accesible a la gente de hoy.

El evangelio de Mateo no se hizo en un día. La alternancia sistemática que muestra entre «palabra» y «acción» deja entrever una larga praxis litúrgica y catequética previa a su redacción definitiva. El libro, en griego, tal como lo transmite la Iglesia, parece datar de finales del siglo I de nuestra era, entre los años 80 y 90. En aquella época, sin duda, la obra primitiva de Mateo, tal vez escrita primero en arameo —la lengua que hablaron Jesús y sus discípulos—, adoptó la forma griega definitiva gracias al trabajo de los herederos espirituales del apóstol, formados como él en los métodos catequéticos de las escuelas judías.

El de Mateo es el más extenso de los cuatro evangelios si consideramos el número de capítulos: 28, tantos como en los Hechos de los Apóstoles. Por el número de palabras (18.278) se coloca detrás de las dos obras de Lucas: evangelio (19.404) y Hechos (18.374). En la siguiente presentación del evangelio de Mateo recorreremos cinco etapas:

estructura de conjunto y líneas maestras de su composición;

modo de escribir y procedimientos de redacción;
la comunidad de Mateo;
orientaciones teológicas del primer evangelio;
la persona de Mateo.

CAPITULO PRIMERO

ESTRUCTURA DEL EVANGELIO SEGUN MATEO

El texto

Según los especialistas, el texto griego de este evangelio se ha conservado particularmente bien. Subsisten papiros con algunos fragmentos más o menos importantes, copiados entre los años 200 y 400. Pero el texto actual proviene de pergaminos que datan del siglo IV; uno de los más importantes reproduce una tradición documentada en Alejandría desde el siglo II.

Plan del evangelio

Para descubrir su plan se toman a veces como base *los datos topográficos* que jalonan las diferentes fases de la vida privada y pública de Jesús. Aunque necesarios, son insuficientes, dado que la geografía de Mateo tiene también valor teológico. Por eso algunos prefieren dividir la obra según *el modo de utilizar las fuentes,* y especialmente Marcos. Pero esto es conceder muy poca autonomía al autor, e impide descubrir el principio de organización de los materiales que emplea.

Otros exegetas destacan *el carácter dramático* del evangelio de Mateo. Parecen abonar esta postura los numerosos elementos literarios que jalonan la narración: «relatos en resumen», llamados «sumarios», que introducen (4,12-17.23-25; 9,35; 11,1) o concluyen (11,20; 12,15-21; 8,16; 14,34-36; 15,29-31) ciertos grupos de episodios; colecciones artificiales de palabras de Jesús, elaboradas en discursos; indicaciones geográficas, subrayadas unas veces, veladas otras; cambios significativos de auditorio; importancia del papel de Juan Bautista (3,1-17; 14,1-2; 11,2-19; 17,12; 21,23-27); hay que notar también las concatenaciones, repeticiones, anuncios (8,1 y 9,34; 11,1 y 12,50; 3,13-17 y 12,15-21) y lo que se ha llamado «retiradas» de Jesús (14,3; 15,21; 16,4 en relación con 12,15-21). Pero tales elemen-

tos son demasiado dispares para revelarnos la clave de la composición[1].

¿Una estructura orgánica?

Gracias a los estudios estructurales realizados los últimos años sobre los textos evangélicos[2], en la actualidad es posible proponer una estructura sugestiva de Mateo. El aspecto didáctico de este evangelio sorprende desde la primera lectura: la alternancia de partes narrativas y discursos parece bien concertada. Pero, ¿de qué modo? Podemos señalar en el evangelio *seis secciones compuestas, sobre todo, de relatos:* los capítulos 3 y 4, 8 y 9, 11 y 12, 14 a 17, 19 a 22 y 26 a 28. El género literario de la «infancia de Jesús» no permite situar sin más los capítulos 1 y 2 en la esfera histórica o narrativa. Además, este conjunto narrativo de 17 capítulos aparece recortado por un jalón literario importante: la repetición de la fórmula «desde entonces Jesús comenzó...» en 4,17 y 16,20. Esto podría indicar la intención del autor: en una primera parte (caps. 4 a 16) narraría, como Marcos, el anuncio que hace Jesús del reino de Dios mediante enseñanzas y curaciones, con la preparación lejana de la Iglesia; en una segunda parte (caps. 16 a 28), cómo el Maestro, ante su pasión, reúne a sus discípulos para formar la comunidad testigo del reino.

Superpuesta a este primer esquema hay otra división, *propiamente mateana,* que subraya la alternancia de discursos y relatos. Al término de cada uno de los *cinco grandes discursos de Jesús* que jalonan el evangelio (caps. 5 a 7, 10, 13, 18, 23 a 25), encontramos, sólo allí, la misma fórmula: «Cuando termi-

[1] Sobre estos diferentes tipos de plan, cf. X. Léon-Dufour, «L'évangile selon saint Matthieu», en *Introduction à la Bible*, ed. A. George y P. Grelot: III. *Nouveau Testament;* vol. 2: *L'Anonce de l'évangile* (París 1976) 73-107, espec. 82-89; id., *L'Evangile selon saint Matthieu* (Lyon 1972) 11-20. Para un plan según la utilización de las fuentes, cf. F. Neirynck, «La rédaction matthéenne et la structure du premier évangile», en *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques*, ed. I. de la Potterie (Gembloux 1967), 41-73.

[2] Para hacerse una idea del proceso, véase, por ejemplo, J. Calloud, *Analyse structurale du récit* (Lyon 1973); *Une initiation à l'analyse structurale* (París 1976); Groupe d'Entrevernes, *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979); id., *El análisis semiótico de los textos. Introducción, teoría y práctica* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982); A. Fossion, *Lire les Ecritures. Théorie et pratique de la lecture structurale* (Bruselas 1980).

nó Jesús...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1 y 26,1). De este modo algunos fragmentos en que se relatan acontecimientos aparecen unidos a partes retóricas para hacer ver los lazos que los unen: Jesús vive con sus discípulos, sobre los que construirá la comunidad del reino, y les indica las líneas de conducta para el tiempo posterior a la Pascua.

Esa doble articulación parece manifestar claramente la intención de Mateo: *los relatos* indican el enraizamiento de Jesús en la historia de su pueblo; *los discursos* subrayan el arraigo de la comunidad eclesial en la vida terrena de Jesús, su fundador. En esta perspectiva, el evangelio de la infancia ya no es simplemente un «prólogo», sino que ocupa el lugar que le corresponde, y el relato de la pasión y de la resurrección de Jesús se articula perfectamente en el largo discurso «escatológico» que precede.

Estos dos «planos» son, por tanto, complementarios dentro del mismo organismo, pero el segundo prevalece sobre el primero: la Iglesia, fundada por Jesús sobre Pedro y el grupo de los Doce es la del Resucitado, la del Jesús de la fe, porque ya era la del Emanuel nazareno, el Cristo de la historia.

En doce etapas

Ya podemos ver perfilarse las divisiones básicas del evangelio. Distinguimos doce etapas —tantas como apóstoles y tribus de Israel— que forman seis grandes capítulos. Estos siguen el esquema «palabra/acción», frecuente en el Antiguo Testamento, en la tradición judía[3] y en la comunidad cristiana que celebra la eucaristía.

1ª SECCION (caps. 1-4):

«Para que se cumpla lo que se dijo por los profetas...»

A. *Preludio y primera etapa* (caps. 1 y 2):
Genealogía de Jesús: la historia se cumple en Jesús, el Ungido.

B. *Segunda etapa* (caps. 3 y 4):

El reino de los cielos, preparado por Juan Bautista, es proclamado por Jesús, el hijo predilecto de Dios, en marcha hacia la Galilea de las naciones.

[3] La tradición judía conoce la relación entre *haggadá* (relato) y *halaká* (regla de vida); cf. A. Paul, *Intertestament* (París 1975) 7-9; C. Touati, *Rabbinique* (Littérature), en DBS X (1979) col. 1034-1041.

El desarrollo de la infancia de Jesús —engendrado por *el Espíritu Santo*— expresa el designio de salvación de Dios sobre la historia humana a través de la de Israel. En su bautismo, Jesús realiza de modo sorprendente la esperanza mesiánica del pueblo de la alianza, en conformidad con los oráculos de los profetas, por la unción *del Espíritu Santo.*

2.ª SECCION (caps. 5-9):

«Para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos...»

A. *Tercera etapa* (5-7):

La autoridad del reino, expresada por la enseñanza de Jesús.

B. *Cuarta etapa* (caps. 8 y 9):

La autoridad del reino, manifestada mediante las curaciones operadas por Jesús.

Estos cinco capítulos enmarcados por la repetición del mismo versículo (4,23 = 9,35) muestran el despliegue de la *autoridad de Jesús* por la palabra y la acción bienhechora. En su persona, el reino de los cielos se ha acercado efectivamente a los hombres.

3.ª SECCION (caps. 10-12):

«Que el discípulo se haga como su Maestro...»

A. *Quinta etapa* (cap. 10):

La autoridad del reino transmitida a los apóstoles, que serán perseguidos.

B. *Sexta etapa* (caps. 11-12):

El reino, controvertido: Jesús es objeto de escándalo y de controversia.

Jesús transmite su propia autoridad a los doce apóstoles, identificándose con ellos e invitándolos a compartir su destino de Siervo doliente. Con él y después de él, tendrán que afrontar la oposición, en la perspectiva del *día del juicio.*

4.ª SECCION (caps. 13-17):

«Sobre esta piedra construiré mi Iglesia...»

A. *Séptima etapa* (cap. 13):

Misterio y crecimiento del reino: las parábolas.

B. *Octava etapa* (caps. 14-17):

El reino en crecimiento: itinerarios de la fe eclesial.

Ambas etapas se centran en *la escucha de la palabra,* que genera *comprensión.* Los misterios del reino son accesibles a los discípulos, mientras que las multitudes permanecen sordas y ciegas; por eso Jesús las alimenta y cura.

Al mismo tiempo se consagra a la formación del grupo de sus discípulos en el que destaca Pedro; pacientemente los encamina hacia la fe verdadera en el Hijo del Dios vivo.

5.ª SECCION (caps. 18-23):

«Vuestro Padre celestial no quiere que se pierda ni uno solo de estos pequeños...»

A. *Novena etapa* (cap. 18):
La comunidad de los pequeños, acogidos y perdonados.

B. *Décima etapa* (caps. 19-23):
El reino en proceso: camino de Jerusalén y controversias.

Jesús se manifiesta como juez de la comunidad eclesial que ha reunido; vive en medio de ella como «el pequeño». Lanza el juicio decisivo en medio de Jerusalén, donde los pequeños lo reconocen, y las autoridades buscan su muerte. En un contexto de discusión, que recuerda los «procesos de alianza» de los profetas, se plantea la cuestión de la *entrada en el reino* y de su apertura a todos.

6.ª SECCION (caps. 24-28):

«En la hora en que menos penséis, vendrá el Hijo del hombre...»

A. *Undécima etapa* (caps. 24-25):
La venida del Hijo del hombre y la llamada a la vigilancia.

B. *Duodécima etapa* (caps. 26-28):
La crucifixión del Hijo del hombre y la Pascua del reino.

La historia del mundo y la de todo hombre adquieren valor definitivo a partir de la venida actual de Dios en Jesucristo. *El advenimiento del Hijo del hombre* no queda relegado para el final de los tiempos; se realiza por la muerte y resurrección del Hijo de Dios, acontecimiento decisivo que define la situación de la Iglesia.

Conclusión (Mt 28,16-20): La misión universal de los discípulos constituye a la Iglesia en testigo de la presencia actual del reino de los cielos en la historia de los hombres.

Se ha podido decir que la obra mateana hace descubrir en Jesús «al Señor de la historia» [4]: al dar sentido a todo lo que le ha precedido desde la creación del mundo y vocación de Abrahán hasta la proclamación de Juan Bautista, él es el Señor de la Iglesia, comunidad mesiánica fundada por el mismo. Al

[4] La expresión es de P. Rolland, quien propone una estructura de Mateo muy cercana a la desarrollada aquí: *Le plan de l'évangile de Matthieu:* «Bulletin de Théologie Biblique» 2 (1972) 157-158.

fin de los tiempos será reconocido como Rey y Salvador del mundo.

El contenido del evangelio

Gracias a la alternancia de «discursos» y «relatos», el evangelio de Mateo consigue enlazar íntimamente la vida de la Iglesia con la de Jesús.

De hecho, los discursos constituyen la enseñanza del Maestro a sus discípulos, la carta fundacional de la Iglesia, dirigida por el Resucitado a la comunidad que instituyó. Las secciones narrativas muestran la conformidad de la enseñanza de Jesús con su acción concreta durante su ministerio terreno e impiden considerar los discursos como exposiciones teóricas.

Indicaremos aquí brevemente el contenido del primer evangelio, volviendo detalladamente sobre la estructura de las diferentes partes y señalando numerosas correspondencias literarias.

PRIMERA SECCION

El Hijo amado es revelado por la Palabra de Dios

Preludio: Genealogía de Jesús, que da plenitud a la historia de su pueblo (1,1-17).
- Jesús, Mesías, hijo de David, hijo de Abrahán (1,1).
- De Abrahán al rey David (1,2-6).
- De David a la deportación de Babilonia (1,7-11).
- De la deportación a José y Jesús (1,12-16).
- Suma de las generaciones: 3 × 14 (1,17).

Primera etapa: ¿Quién es Jesús? (1,18-2,23).
- El Emanuel: Dios con nosotros (1,18-25).
- El guía, pastor de su pueblo (2,1-12).
- El *Hijo de Dios* (2,13-15).
- El salvador de los hijos de Raquel (2,16-18).
- El Nazareno (2,19-23).

Segunda etapa: Proximidad del reino de los cielos (3,1-4,17).
- Proclamación de Juan Baustista (3,1-4).
- Juan y Jesús: mesianismo vengador o humilde (3,5-15).
- Investidura mesiánica del *Hijo amado* (3,16-17).

Jesús y el diablo: mesianismo temporal o divino (4,1-11).
Proclamación de Jesús (4,12-17).

SEGUNDA SECCION

El hijo predilecto nos enseña la filiación y la fraternidad

Transición:
Los hermanos, en seguimiento de Jesús (4,18-22).
Actividad de Jesús, seguido por la multitud (4,23-25).

Tercera etapa: La comunidad de los hijos (5,1-7,29).
Introducción:
Enseñanza en la montaña (5,1-2).
Exordio:
Felicidad de los cristianos (5,3-12).
Su papel en el mundo (5,13-16)[5].
La justicia del reino (5,17-7,12).

A. *Cumplimiento superabundante de la ley* (5,17-48).
(= qué significa «ser hijo del Padre» en lo cotidiano).
El principio: Cumplimiento por Jesús de la Ley y los Profetas (5,17.20) *y sus exigencias (5,18-19).*
Cambio de las relaciones humanas (5,21-47):

1. Entre hermanos (5,21-24) *hasta la reconciliación (5,25-26).*
2. Entre hombre y mujer (5,27-28) con *lo que hace tropezar (5,29-30) y el divorcio (5,31-32).*
3. Respeto a la palabra dada (5,33-37).
4. Para con los malos (5,38-42).
5. Amor a los enemigos (5,43-47).

Origen: El Padre (5,48).

B. *Carácter interior de esta justicia* (6,1-18).
(= cómo cumplir, como «hijo de Dios», el triple deber: con el prójimo, con Dios y consigo mismo).
Principio: obrar ante el Padre y no ante los hombres (6,1).
Las buenas obras tradicionales (6,2-18):

1. Limosna (6,2-4).
2. Oración (6,3-6): *el padrenuestro* (6,7-15).
3. Ayuno (6,16-18).

[5] Los pasajes en cursiva en esta etapa representan adiciones al texto primitivo, según los estudios de J. Dupont, *Les beatitudes* (París 1969-73); puede verse esta discusión en el vol. I: *Le Problème littéraire* (1969) 129-187.

C. *Exigencias de la justicia del reino* (6,19-7,12).

(= cómo vivir la doble actitud exigida al discípulo, ante Dios y ante los hermanos).

Compromiso exclusivo al servicio de Dios (6,19-34):

1. La decisión necesaria: el tesoro, el ojo (6,19-24).

2. La búsqueda sosegada de lo esencial: confianza en el Padre (6,25-34).

Conducta para con los hermanos (7,1-12):

3. No juzgar: la paja y la viga (7,1-5).

4. Respetar los procedimientos (7,6).

5. Pedir con confianza (7,7-11).

Conclusión: *la regla de oro, resumen de la Ley y los Profestas (7,12).*

Final: La palabra se concreta en hechos (7,13-27):

1. La opción necesaria:
dos tipos de caminos (7,13-14);
dos géneros de profetas (7,15-20);
dos clases de discípulos (7,21);
y las insuficiencias (7,22-23).
2. Consecuencia de la opción: las dos casas (7,24-27).

Conclusión: enseñanza con autoridad (7,28-29) y descenso de la montaña (8,1).

Cuarta etapa: El Siervo que asume nuestras miserias (8,2-9,34).

Tres sentencias de curación:
un leproso purificado (8,2-4);
un centurión atendido (8,5-13);
la suegra de Pedro, curada (8,14-15).

El *Siervo:* Exigencias del seguimiento de Jesús (8,16-22).

Tres sentencias de autoridad:
una tempestad apaciguada (8,23-27);
expulsiones de demonios (8,28-34);
curación de un paralítico pecador (9,1-8).

El seguimiento de Jesús: el *médico y el esposo* (9,9-17).

Cuatro sentencias de vida:
curación de una hemorroísa (9,18-22);
resurrección de la hija de un jefe (9,23-26);
dos ciegos ven (9,27-31);
un sordomudo poseso habla (9,32-34).

Transición:

Actividad universal de Jesús (9,35).
El *pastor* y la siega (9,36-38).

TERCERA SECCION

El Maestro instituye los Doce discípulos

Quinta etapa: La comunidad misionera (10,1-11,1).

Elección de los Doce (10,1-5a).
Proclama de paz y juicio de las ciudades (10,5b-15).
Persecuciones y advenimiento del Hijo del hombre (10,16-23).
Conformación del discípulo con el Maestro (10,24-25).
Persecuciones del discípulo y seguridad ante el Padre (10,26-33).
La paz o la espada y la recompensa de la acogida (10,34-42).
Partida de Jesús (11,1).

Sexta etapa: El Maestro controvertido (11,2-12,50).

A. Las obras de Cristo: escándalo y discernimiento (11,2-30).
   Pregunta de Juan Bautista sobre las obras de Cristo (11,2-6).
   Juan Bautista, profeta y mensajero del reino (11,7-15).
   Discernimiento operado por la Sabiduría (11,16-19).
   Juicio de las ciudades indiferentes a sus obras de poder (11,20-24).
   El Hijo revelador del Padre a los pequeñuelos (11,25-30).

B. El Siervo, esperanza de las naciones y juez del pueblo (12,1-50).
   Preguntas de los fariseos sobre el sábado (12,1-14).
   Jesús realiza curaciones: el Siervo y el Juez (12,15-23).
   Discernimiento realizado con la llegada del reino (12,24-37).
   Juicio de «esta generación» por las naciones (12,38-45).
   La verdadera familia de Jesús: ser discípulo (12,46-50).

CUARTA SECCION

Jesús, principio de crecimiento de la comunidad del reino

Séptima etapa: El misterio de la comunidad en crecimiento (13,1-53a).
Introducción: Jesús habla en parábolas (13,1-3a).

A. Escucha y comprensión de la palabra: multitudes y discípulos (13, 3b-35).
   Oír y comprender la palabra:
      el sembrador (13,3b-9).
      el porqué de las parábolas (13,10-17).
      el sembrador: explicación (13,18-23).
   Dejar crecer el reino:
   grano bueno y cizaña (13,24-30).
   grano de mostaza (13,31-32).
   fermento en la masa (13,33).
   Conclusión: parábolas para la multitud (13,34-35).

B. El reino revelado al mundo: discípulos y hombres (13,36-50).
Los hijos del reino y los hijos del maligno: explicación de la cizaña (13,36-43).
Vender y recoger:
tesoro escondido (13,44).
perla preciosa (13,45-46).
red llena (13,47-48).
Conclusión: selección final, explicación de la red (13,49-50).
C. La comprensión de los discípulos (13,51-53a).

Octava etapa: Formación y crecimiento de la comunidad del reino (13,53b-17,27).
A. Hacia el reconocimiento del Hijo de Dios (13,53b-14,36).
Falta de fe de la patria de Jesús (13,53b-58).
Muerte de Juan el profeta (14,1-12).
Bendición y *don del pan* en el desierto (14,13-23).
Poca fe de Pedro y adoración de los discípulos (14,24-33).
Reconocimiento de Jesús como salvador de los afligidos (14,34-36).
B. Hacia la eucaristía para todos (15,1-39).
Tradición de los antiguos y palabra de Dios (15,1-9).
Escándalo de la palabra e incomprensión de Pedro y de los discípulos (15,10-20).
El pan de los hijos y la *fe de la cananea* (15,21-28).
Las multitudes glorifican al Dios de Israel (15,29-31).
Las multitudes saciadas por la eucaristía (15,32-39).
C. Hacia la venida del Hijo del hombre (16,1-28).
Signo del cielo y signo de Jonás (16,1-4).
El pan y la levadura: comprensión de los discípulos (16,5-12).
Revelación del Padre *a Pedro,* la roca (16,13-20).
Optica de hombres o de Dios: discernimiento de Pedro, el satanás (16,21-23).
Salvar o encontrar su vida: la venida del Hijo del hombre (16,24-28).
D. Hacia la libertad filial (17,1-27).
El *Hijo* transfigurado se revela a Pedro y a los discípulos (17,1-8).
El *Hijo* del hombre doliente: comprensión de los discípulos (17,9-13).
Imposibilidad de curar por *falta de fe* (17,14-21).
El *Hijo* del hombre entregado a los hombres (17,22-23).
Pedro y el impuesto del templo: la libertad de los *hijos* (17,24-27).

QUINTA SECCION

Jesús en medio de la comunidad de los pequeños

Novena etapa: La comunidad de los pequeños, acogidos y perdonados (18,1-19,2).

A. El pequeño, signo de la presencia del Hijo en la comunidad (18,1-20).
   La *pregunta* de los discípulos (18,1).
   Hacerse como un niño pequeño (18,2-5).
   Preocuparse de los pequeños: *parábola* de la oveja que no hay que dejar perder (18,6-14).
   Acoger y orar (18,15-20).

B. La gracia del perdón compartido entre hermanos (18,21-35).
   Pregunta de Pedro (18,21).
   Perdonar siempre (18,22).
   Parábola sobre el perdón (18,23-34).
   Conclusión (18,35).

C. Jesús seguido por la multitud (19,1-2).

Décima etapa: El proceso de alianza de la comunidad del reino (19,2-23,39).

A. El giro evangélico (19,2-20,34).
   El amor imposible (19,2-15).
   El desapego imposible (19,16-29).
   Una *gracia por recibir* (19,30-20,16).
   Los puestos en el reino (20,17-28).
   Se abren los ojos de los ciegos (20,29-34).

B. La fe en el *Hijo de David* (21,1-27).
   Acogida al Hijo de David por la Hija de Sión (21,1-9).
   Entrada del Hijo de David en el templo (21,10-17).
   La higuera seca y la fe de los discípulos (21,18-22).
   Autoridad de Jesús y fe del pueblo (21,23-27).

C. La respuesta decisiva al *reino* (21,28-22,14).
   La voluntad del padre y los dos hijos (21,28-32).
   Los viñadores y el Hijo: el reino transferido (21,33-46).
   Negativa de los llamados a las bodas y llamamiento universal (22,1-10).
   El hombre sin traje de boda (22,11-14).

D. El judaísmo en discusión (22,15-46).
   El tributo al César (22,15-22).
   La resurrección de los muertos (22,23-33).
   El mandamiento mayor (22,34-40).
   El Mesías, *Hijo y Señor de David* (22,41-46).

E. El desvelamiento de la hipocresía y el juicio de Jerusalén (23,1-39).
   El discernimiento de las obras por el servicio humilde (23,1-12).

Jesús se opone a la hipocresía (23,13-32).
El juicio por la sangre de los profetas (23,33-36).
Rechazo y esperanza de Jerusalén (23,37-39).

SEXTA SECCION

Jesús viene como Señor de su comunidad

Undécima etapa: La venida del Hijo del hombre a la Iglesia y al mundo (24,1-26,1a).
Introducción: Palabras sobre el templo y pregunta de los discípulos (24,1-3).

A. *Parusía* del Hijo del hombre y consumación del mundo (24,4-36).
Extravío de la multitud y llegada del fin (24,4-14).
Grandes tribulaciones y discernimiento de la parusía (24,15-28).
Señales celestes de la venida del Hijo del hombre (24,29-31).
Conocimiento de la proximidad de la llegada (24,32-35).
Transición (24,36).

B. *Actualidad* de la llegada y discernimiento de la vigilancia (24,37-25,30).
Parusía imprevisible y necesidad de velar (24,37-44).
El siervo a la llegada de su Señor (24,45-51).
La comunidad al encuentro del Esposo (25,1-13).
Compromiso de los siervos al regreso de su Señor (35,14-30).

C. Venida gloriosa del Hijo del hombre y discernimiento de las *naciones* (25,31-46).
Las naciones ante el Hijo del hombre (25,31-33).
La revelación del rey a los de la derecha (25,34-40).
La revelación del rey a los de la izquierda (25,41-46).

Conclusión: transición (26,1a).

Duodécima etapa: El Señor viene hacia sus discípulos a través de la muerte (26,1-28,15).

Introducción: Sentido de la pasión: la Pascua (26,1b-5).

A. *La Pascua llega* y el Hijo del hombre *es entregado* (26,6-56).
La unción en Betania y el contrato de Judas (26,6-16).
La comunidad pascual y la traición descubierta (26,17-30).
La comunidad dispersa y la comunión con el Padre (26,31-56).

B. El Hijo del hombre es entregado *para ser crucificado* (26,57-27,44).
Interrogatorio ante el sumo sacerdote y negación de Pedro (26,57-75).
Arrepentimiento de Judas y comparecencia ante Pilato (27,1-26).
Crucifixión del Rey de los Judíos, Hijo de Dios (27,27-44).

C. *La Pascua* del Hijo de Dios *llega* (27,45-28,15).
Muerte del Hijo de Dios y vida de los hombres (27,45-46).
Sepultura de Jesús y custodia de la tumba (27,57-66).
Resurrección de Jesús y soborno de la guardia (28,1-15).

Conclusión: Misión universal de los discípulos; el Señor resucitado viene al mundo (28,16-20).

CAPITULO II

EL MODO DE ESCRIBIR DE MATEO

Mateo desconcierta al lector occidental contemporáneo. En efecto, si sus principios de composición y sus modos de interpretación eran corrientes en el judaísmo del siglo primero, su alcance y, a veces, su sentido escapan a la mentalidad moderna.

Procedimientos de composición: los discursos

Poner discursos en boca de un personaje es un procedimiento conocido en el Antiguo Testamento: así, el Deuteronomio se presenta como un triple «discurso de despedida» de Moisés al pueblo de Israel a punto de entrar en la tierra prometida. El judaísmo anterior al Nuevo Testamento lo utiliza de forma sistemática en los escritos llamados «apocalípticos», en los que importantes personajes del pasado (Adán, Henoc, Noé, los patriarcas, Moisés, Elías, Baruc, Esdras) revelan el designio de salvación de Dios a través de toda la historia, desde los orígenes hasta los últimos tiempos[1].

Inscribiéndose en dicha tradición, el evangelio de Mateo se titula «Libro del origen de Jesucristo» (1,1) y termina con «la consumación del mundo» (28,20). De hecho, lo que propone es un «testamento de Jesús», nuevo Moisés, con la diferencia de que los cielos, cerrados tras la desaparición de los profetas, se abren con ocasión del bautismo de Jesús (3,16); el Espíritu Santo desciende sobre él antes de derramarse sobre los discípulos en Pentecostés. La revelación de Dios alcanza su punto decisivo: culmina en Jesús, al tiempo que él lleva a plenitud la Escritura que lo anunciaba.

Después de la muerte de los últimos profetas, Ageo, Zacarías y

[1] Para un primer contacto con esta literatura, cf. A. Paul, *Intertestament* (París 1975) 48-67.

Malaquías, se había desarrollado en el bajo judaísmo la creencia de que el Espíritu Santo había suspendido su acción directa sobre ciertos hombres privilegiados, mensajeros de la palabra divina; se decía que «los cielos se habían cerrado». Pero la historia del pueblo seguía animada por el Espíritu, que inspiraba a los escritores en sus reflexiones sobre el sentido de la historia. Esos autores se metían, por así decirlo, en la piel de los hombres importantes del pasado que, «llevados al cielo», volvían a la tierra para «revelar» como en un testamento la marcha y el desenlace de la historia. Jesús inaugura la apertura de los cielos y recapitula en su persona la totalidad de la revelación divina; elevado también al cielo, tras su resurrección, envía el Espíritu Santo, que da a todo cristiano la condición de profeta y la posibilidad de hacer de su vida un escrito revelador, un testimonio[2].

En sus *cinco grandes discursos de Jesús,* distribuye Mateo la enseñanza del Maestro siguiendo el progreso de la formación de su comunidad. Se trata de una catequesis que puede ayudar a cada grupo de la Iglesia a vivir y crecer. Un hecho notable es que la dimensión misionera (cap. 10) precede al misterio de la comunidad en expansión (cap. 13) y a su organización interna (cap. 18); así, la misión viene antes que la instalación. Esos discursos son un vademécum para los responsables de las comunidades y para los catequistas que trabajaban entre los cristianos procedentes del judaísmo.

La misión confiada por Jesús a los discípulos es hacer entrar «a todas las naciones» en la comunidad de sus hermanos mediante el bautismo y el aprendizaje en su escuela (28,18-20). A imitación de Cristo, los misioneros desempeñan el papel de «profetas» y «justos» (10,41-42) para transmitir como «escribas de la escuela del reino» (13,52) las enseñanzas auténticas del Maestro.

El desarrollo de los discursos, a modo de «montajes literarios», se inspira ampliamente en procedimientos rabínicos de composición, tanto en lo que se refiere al género literario como a la materia tratada.

[2] A propósito del concepto los «cielos cerrados» y los «cielos que se abren», cf. A. Paul, *op. cit.,* 68-69. Se consultará también con provecho E. Cothenet, *Prophétisme dans le Nouveau Testament,* en DBS VIII (1971) col. 1224-1233.

El midrás de los caps. 1-2

Un primer procedimiento típico es el del *midrás*[3], empleado sobre todo en los dos primeros capítulos de Mateo, que constituyen de hecho un «discurso profético» sobre Jesús niño.

El *midrás* es un término difícil de definir porque abarca realidades diversas: puede significar un método de interpretación, o una forma particular de la tradición oral, o los escritos que transmiten dicha tradición. De todos modos, el *midrás* es una reflexión sobre la Escritura, en que se actualizan los datos bíblicos en función de la situación presente; la reflexión se expresa generalmente en exhortaciones y en forma homilética.

Se distinguen dos modalidades principales: el relato y la acción. El *midrás haggadá* es una interpretación libre de la palabra de Dios que pone de relieve el papel ejemplar de los grandes personajes y de los acontecimientos bíblicos; su función es edificar estimulando la voluntad del lector. El *midrás halaká* desarrolla una interpretación normativa; intenta precisar el sentido de la *Torá* en lo relativo al obrar de cada día, tanto en el campo de las prácticas culturales como en el de las relaciones familiares, sociales o económicas.

Este tipo de interpretaciones era utilizado corrientemente en las sinagogas de tiempos de Cristo y de los primeros cristianos. Se leía primero un pasaje de la *Torá* (Ley o Pentateuco) y luego un extracto de los profetas que pudiera iluminar la primera lectura. De acuerdo con el procedimiento midrásico, el predicador hacía entonces una homilía para mostrar cómo se cumplían las lecturas en el presente de la comunidad.

Mateo se sirve de un «midrás de Moisés niño», basado en el cap. 2 del Exodo[4]: el joven Moisés, que escapa a la matanza de los primogénitos y es salvado del agua, se convierte en el salvador de su pueblo mediante la sabiduría y la belleza que Dios le ha otorgado. Mateo adapta este relato a la presentación de Jesús niño pero no al modo de una leyenda áurea. El evangelista no hace como el rabino: éste partía de la Escritura

[3] Sobre el midrás, cf. en especial R. Bloch, *Midrash,* en DBS V (1957) col. 1263-1281. Cf. también R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament* (Roma 1965). Sobre la lectura sinagogal, C. Perrot, *La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère:* «La Maison Dieu» 126 (1976) 24-41.

[4] Cf. el sugerente estudio de C. Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus* (París 1976) y, para un estudio más profundo de Mt 1-2, A. Paul, *L'Evangile de l'enfance selon saint Matthieu* (París 1968) y, sobre todo, R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982).

para hacer captar su actualidad; Mateo parte de Jesús, de su vida concreta, de su muerte y resurrección, e ilumina su identidad y acción mediante la Escritura y las tradiciones orales que la prolongan, bien conocidas de sus destinatarios. Anuncia así, apoyándose en los profetas, los títulos mesiánicos de Jesús: *Enmanuel* (Is 7,14) en 1,23, *jefe-pastor* (2 Sm 5,2) en 2,6, *Hijo de Dios* (Os 11,1) en 2,15, que asume en su destino al *pueblo* de los hijos de Raquel (Jr 31,15) en 2,18, *nazareno* (¿los profetas?) en 2,23.

La carta magna del reino (caps. 5-7)

El *discurso de Jesús en la montaña,* dirigido a todos, discípulos y multitud reunidos, parece inspirarse en otro modelo: el de los *tratados rabínicos* que desarrollan una moral de comportamiento gracias a leyes precisas. Se han podido notar analogías entre las «antítesis» de la primera parte del discurso (5,17-48) y las seis grandes secciones casuísticas de la *Misná*[5].

La *Misná* constituye el código fundamental del judaísmo rabínico; es una compilación de prescripciones a partir de tradiciones más antiguas. Según los rabinos, *la Torá oral,* dada por Dios a Moisés en el Sinaí al mismo tiempo que las tablas de la ley, y luego transmitida por los ancianos, es tan venerable como *la Torá escrita,* es decir la Biblia, a la que debe completar y adaptar a las situaciones concretas. De este modo, la *Misná* «repite» la Escritura (el término significa «repetición»), pero su composición es sistemática, a fin de ir descubriendo los grandes principios de conocimiento y de acción del pueblo de Israel.

Se dividen en seis «órdenes» o secciones: los «daños» donde se trata del homicidio y del talión; las «mujeres», sobre la vida conyugal; las «fiestas», con la reglamentación relativa al sábado y servicio del templo; la «pureza» que determina las reglas rituales de lo puro y lo impuro; las «semillas», donde también se habla del diezmo; las «cosas consagradas», cuyo objeto es el templo, su fábrica y culto.

Desde el siglo III, la *Misná* se convierte en el código de la vida judía, el cual asegura la fidelidad a la *Torá.* Se la conside-

[5] Una primera idea general en A. Chouraqui, *Histoire du Judaïsme* (París ^{2}1968) 35-50; íd., *La pensée juive* (París ^{2}1968) 29-62; o también C. Touati, *Rabbinique (Littérature),* en DBS IX (1978) col. 1024-1027. Más a fondo, S. W. Baron, *Histoire d'Israel. Vie sociale et vie religieuse* (París 1957) 881-1028.

raba como sustitutivo del sacrificio, que se había hecho imposible desde la destrucción del templo. Recogida y comentada en las escuelas, la *Misná* se enriquecía incesantemente con tradiciones orales interpretativas que se codificaron entre los siglos tercero y quinto, en las dos versiones del *Talmud* («o estudio»): el *Talmud de Jerusalén,* de tendencia conservadora, y el *Talmud de Babilonia,* más abierto.

Mateo utiliza muchos de esos datos para poner de relieve las directrices de Jesús a propósito de la «justicia superabundante» del reino, de la que se destierra la meticulosa casuística de los rabinos. Según el evangelista, Jesús no intenta cambiar una observancia por otra. Radicaliza las relaciones humanas en razón de la fraternidad que une a los hijos de Dios, en el sentido de una mayor libertad filial. Sin embargo, indica algunos comportamientos ilustrativos: presentar la otra mejilla, cortar el miembro que escandalice, etc.[6].

La enseñanza sobre la lismona, la oración y el ayuno (6,1-18) recuerda las prácticas religiosas tradicionales del judaísmo (cf. Lv 23,22-27). Pero tampoco aquí impone Jesús unas acciones concretas. Rechaza la hipocresía de algunos contemporáneos suyos que prefieren la mirada de los hombres a la de Dios. Lo que se describe en ese capítulo es una manera de vivir filialmente y no una reglamentación de tipo rabínico.

Las orientaciones catequéticas que siguen a esta enseñanza (6,19-7,27) están destinadas a crear un estilo de vida verdaderamente fraternal en la comunidad cristiana; muestran cómo el compromiso exclusivo ante Dios exige una apertura misericordiosa y discreta para con el hermano y un discernimiento leal del obrar. Por tanto, la preocupación básica del sermón de la montaña es pastoral.

La misión de los discípulos (cap. 10)

El *discurso de misión* (10,5-42) a los discípulos elegidos por el Maestro se encuentra particularmente desarrollado en Mateo. Aparece como una recopilación de recomendaciones destinadas a los apóstoles para comunicarles el espíritu de la misión. En-

[6] A propósito de las relaciones entre los tratados de la Misná y el Sermón de la montaña, cf. T. Thysman, *Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu* (Gembloux 1974) 49-64, y W. D. Davies, *El Sermón de la montaña* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975).

contramos exhortaciones análogas en los escritos apocalípticos judíos, en los que los antepasados vienen a dar normas espirituales a sus descendientes.

Es interesante comparar el discurso de Jesús y el *Testamento de los XII Patriarcas*, por ejemplo. En este escrito, que sin duda conoció Jesús, cada uno de los hijos de Jacob se dirige a las generaciones futuras invitándolas a seguir su ejemplo, guardándose de las tentaciones y de la oposición del medio ambiente, y esforzándose por cultivar una determinada virtud. Tal «testamento» lo acogió la Iglesia primitiva, retocando algunos puntos, según exigía el sentido cristiano[7].

En Mateo, la obra misionera que hay que realizar significa prolongar la acción de Jesús (10,1 = 9,35): ir a «las ovejas perdidas de la casa de Israel», proclamar la llegada del reino, curar a enfermos y afligidos. El evangelista que, cuando escribe, conoce las dificultades del testimonio cristiano, insiste en la gratuidad de la misión y en las persecuciones que afectarán a los discípulos como afectaron al Maestro. Se trata para ellos de «seguir» a Jesús, es decir, estar dispuestos a entregar la vida para establecer el reino, confiando en aquél que envía y se identifica con el enviado (10,24-25.40).

Es de notar que, al final del discurso, Mateo no habla de la partida de los discípulos; ésta tendrá lugar al final del evangelio (28,16-20). Aquí es Jesús el que parte, seguido de sus apóstoles; él va a afrontar, el primero, la contradicción y mostrar el camino a sus misioneros.

El misterio del reino en crecimiento (cap. 13)

El discurso en parábolas utiliza un género literario muy conocido por los libros históricos de la Biblia, profetas y escritos de sabiduría. La *parábola* consiste en explicar, o más bien hacer descubrir, una verdad profunda, una realidad espiritual, por medio de comparaciones e imágenes que llaman la atención[8].

[7] Se encontrará una breve presentación y una traducción parcial de este documento en J. Bonsirven, *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament* (París 1953) 116-156. En castellano se ha publicado, con introducciones y comentarios, en el tomo VI de *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983).

[8] Sobre el género literario de la parábola, cf. A. George, *Parabole,* en

El término «parábola» (*mashal* en hebreo) significa varias cosas: un proverbio, una sentencia lapidaria, un apólogo; comporta la idea de norma, de ejemplo. La parábola incita a reflexionar e invita a tomar una actitud. La emplean de modo corriente los rabinos en la enseñanza. Sus parábolas, como las de Jesús, están construidas en paralelismo, con expresiones estereotipadas; los temas evocados tienen, por lo general, relación con la vida corriente.

En el tercer discurso de Jesús, Mateo ha agrupado siete parábolas, todas parábolas de crecimiento[9]. Se trata, en primer lugar, del «sembrador», o más exactamente de la fecundidad de la semilla que es la palabra de Dios. Sigue el «grano bueno y la cizaña», con su explicación alegórica, en que se manifiesta la paciencia de Dios; luego el «grano de mostaza» y «la levadura en la masa», que subrayan el dinamismo del reino, mientras que «el tesoro» y «la perla preciosa» evidencian el compromiso radical exigido por el reino. Finalmente, «la red que lo recoge todo» muestra el juicio de salvación, en acto, en la vida del fiel[10].

Las parábolas se presentan como una escuela de discernimiento; a su luz puede evaluar el cristiano la atención que presta a la palabra de Cristo. Revelan la ambigüedad del corazón del destinatario en su aceptación del mensaje. Hay, en efecto, dos modos de escuchar: el de los discípulos, que preguntan para ahondar en el sentido de la llamada, y el de la multitud, que se queda en el relato. Así, la parábola es una revelación en acto, porque actúa inmediatamente sobre quien la escucha y se abre a su comprensión.

El discurso en parábolas intenta, por tanto, iniciar a «las

DBS VI (1960) col. 1149-1177. Sobre las parábolas de Jesús, J. Dupont, *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus* (París 1977); W. Harrington, *Il parlait en paraboles* (París 1967); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella [4]1976); C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974).

[9] El conjunto de las parábolas de Mt 13 lo analiza J. Dupont, *Le chapitre des paraboles:* NRT 89 (1967) 800-820.

[10] Para profundizar en cada una de las parábola, cf. X. Léon-Dufour, «La parábola del sembrador»; M. M. De Goedt, «Jésus parle aux foules en paraboles» (Mt 13,24-43); ASgn (II) 47 (1970) 18-27; J. Dupont, «Les paraboles du sénevé et du levain»: NRT 89 (1967) 897-913; J. Dupont, «Les paraboles du trésor et de la perle»: NTS 14 (1967-68) 408-418; M. Didier, «Les paraboles de l'ivraie et du filet»: *Revue diocésaine de Namour* 14 (1960) 491-504; M. M. De Goedt, «L'explication de la parabole de l'ivraie» (Mt 13,36-43): RB 66 (1959) 32-54.

multitudes» en la inteligencia de los misterios del reino, llevándolas a aceptar, poco a poco, la condición de «discípulos», que son los que buscan, junto al Maestro y en su vida, la significación de sus palabras. Esta iniciación progresiva, verdadera catequesis, es la que hace que la Iglesia tome cuerpo y se construya.

Las disposiciones de la comunidad (cap. 18)

El discurso eclesial o *comunitario* parece dirigirse directamente a los pastores para ayudarles en la organización y funcionamiento de sus iglesias: ¿con qué espíritu hay que vivir en comunidad?

Se ha comparado este discurso con el *Manual de disciplina* o con la *Regla de la Comunidad,* documentos descubiertos en Qumrán, en el desierto de Judá, cerca del Mar Muerto, hace más de treinta años. Tales documentos provienen de una comunidad de esenios refugiados en el desierto para escapar a la corrupción de Jerusalén y de los medios sacerdotales del templo. Al fundar la comunidad de la alianza, pretendían preparar al pueblo para el fin de los tiempos y el establecimiento del reino de los cielos. Se sometían a una disciplina basada en la separación del mundo y en el ascetismo de la vida en común[11].

El espíritu del discurso evangélico es bastante diferente de esas reglas rígidas. En primer lugar, el conjunto se divide en dos partes, introducidas cada una de ellas por una pregunta, de los discípulos primero y luego, de Pedro: se trata de la acogida pastoral que se debe dar a los «pequeños» y del ejercicio de la misericordia en las relaciones entre los miembros, llamados «hermanos». Además, el discurso de Jesús coloca como punto inicial de todas las relaciones entre hermanos el retorno de los

[11] Sobre las comunidades esenias y la «regla de Qumrán», cf. A. Paul, *Intertestament,* CE 14 (París 1975) 12-14. Documentación abundante y traducción de los textos esenciales en A. Dupont-Sommer, *Les Ecrits esséniens près de la Mer Morte* (París [3]1964). Ver también: E. Cothenet, «Qumrân et le Nouveau Testament», en DBS IX (1978) col. 980-996; J. Schmitt, «Qumrân et la communauté primitive», *ibíd.,* col. 1007-1011; J. Pouilly, «Les Manuscrits de la Mer Morte et la communauté de Qumrân», en CE suppl. 28 (París 1979); M. Delcor/F. García, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982); A. Díez Macho, *Introducción a los Apócrifos del AT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983).

pecadores al redil y la práctica de la reconciliación a fin de evitar una ruptura prematura. Dos parábolas subrayan el discurso: la de la «oveja que no hay que dejar perder» y la del siervo llamado a «compartir el perdón recibido».

El grito del amor traicionado (cap. 23)

Al final de la sección que sigue al discurso comunitario (del cap. 19 al 22), encontramos otro discurso, fuera de contexto: *las lamentaciones contra los hipócritas,* donde se recuerda, como en negativo, el sermón de la montaña. En él pone Jesús en guardia a su comunidad contra los escollos de una enseñanza impuesta desde fuera.

En la línea de las invectivas de los profetas (cf., por ej., Is 7 y 8), llamadas *procesos de alianza* porque en ellas Dios toma partido por su pueblo infiel[12], Mateo presenta a Jesús dirigiéndose a los «escribas y fariseos hipócritas» siete u ocho veces. Les descubre en su falso discernimiento y el abismo que separa su doctrina de sus actos (cf. Is 5,8-25 y 10,1-4). Nos pueden chocar esas palabras duras, que no atenúa el recuerdo de los apóstrofes proféticos. Este pasaje nos recuerda que el evangelio no es un «reportaje en directo»: detrás del Jesús de Nazaret que ataca a los fariseos de los años 30, vemos perfilarse al Resucitado, misteriosamente presente en la comunidad de los cristianos perseguidos hacia los años 80, que se enfrenta con los fariseos de Yabné. Pero, por encima de los fariseos y escribas de esas dos épocas, Jesús se dirige también a los pastores cristianos: quiere salvaguardar el espíritu fraterno de las Iglesias contra el dominio de los que poseen el saber y reaccionar contra un juridicismo rigorista.

El discurso apocalíptico (caps. 24-25)

El *discurso sobre la venida del Hijo del hombre* también se llama frecuentemente «discurso escatológico», porque ofrece una perspectiva definitiva sobre el compromiso del cristiano

[12] A propósito de los «procesos de alianza», cf. J. Harvey, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la ruptura d'Alliance* (Brujas 1967). Sobre Mt 23 hay poco en francés; ver, sin embargo, I. Goma Civit, *Fraternité et service pastoral* (Mt 23,1-12): ASgn (II) 62 (1970) 21-32.

respecto a lo que Mateo llama la «parusía», es decir, el advenimiento «último» del Hijo del hombre en la historia humana. En Mateo reviste la forma de un discurso sobre la vigilancia, dirigido a los discípulos; es lo que indican las tres sugerentes parábolas —los dos servidores, las vírgenes necias y las prudentes, los talentos— que forman la segunda parte del discurso. Introducen la visión del «juicio final», en el que se revela la actualidad concreta del juicio de los hombres.

En la literatura judía existían visiones de este tipo[13]: las encontramos en los profetas, sobre todo en Daniel; otros escritos más tardíos, como el *Testamento de los Doce Patriarcas,* ya mencionado, o el *Apocalipsis de Henoc,* evocan la espera del Mesías y la venida del Hijo del hombre.

La literatura apocalíptica, nacida del profetismo, se distingue de él por tres rasgos notables: la escatología (o «conocimiento de las realidades últimas») prevalece sobre la predicación social o política; las visiones relativas al presente o al futuro tienen una importancia que no encontramos en la mayoría de los profetas. Esta literatura se alimenta de la corriente sapiencial, escudriñando los orígenes y el fin de la historia, como desarrollo del designio de Dios.

Los apocalipsis judíos, que en su mayoría fueron escritos entre el siglo II a.C. y el I d.C., presentan una visión global del mundo y de la historia de la humanidad. Estos escritos, que nacieron en una época de marasmo o crisis, intentan reafirmar la fe y la esperanza de las comunidades judías y promueven la esperanza mesiánica. A los textos citados más arriba, que hablan del Hijo del hombre, hay que añadir los *Salmos de Salomón,* que por primera vez, aplican al Mesías el título de «Hijo de David». Todos esos escritos fueron muy utilizados por los primeros cristianos para mantener la cohesión de sus comunidades durante las persecuciones; y ellos los retocaron con el fin de hacer aparecer en ellos el anuncio explícito de Jesucristo.

El discurso de Mateo 24-25[14] recoge en conjunto el capítulo

[13] Sobre los libros apocalípticos, cf. A. Paul, *Intertestament,* CE 14 (París 1975) 48-67. Para un estudio más a fondo, ver *Apocalypses et Théologie de l'espérance* (Congreso de Toulouse, 1975), ed. L. Monloubou (París 1977); sobre la literatura apocalíptica puede consultarse el amplio estudio del profesor A. Díez Macho, *Apocrifos del AT,* tomo I (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983). En esta serie de volúmenes se publican en traducción todos los apócrifos, entre ellos los dos que se citan.

[14] Para un primer contacto con Mt 24-25, cf. V. Monsarrat, «Mt 24-25. Du Temple aux démunis», en CBi 16,76 (1977) 67-80. Para un estudio más científico: A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu (24-25):* RB 56

13 de Marcos, donde se mezclan alusiones a la destrucción de Jerusalén en el año 70, descrita con las imágenes proféticas de la del 578 a.C., la evocación del fin del mundo y el anuncio de la venida del Resucitado en la vida del cristiano. Algunos exegetas han creído descubrir en el discurso de Marcos un «manifiesto apocalíptico» judío, que utiliza el evangelista, desde una perspectiva opuesta, a fin de calmar los espíritus y fomentar la esperanza[15]. Mateo, al añadirle las parábolas sobre la vigilancia y el tema del juicio final, intenta subrayar la importancia del compromiso cristiano actual.

De nuevo se manifiesta su preocupación ética y pastoral: la venida del Mesías, esperada por los judíos para el fin de los tiempos, con Jesús está presente en todos los instantes de la vida humana. Hay que estar atento a ello: desde la resurrección, Jesús acompaña a los hombres en su vida terrena, y no cesa de venir. Por eso no hay que hablar del «fin del mundo» en términos de inminencia, sino de urgencia: puesto que Cristo «viene», todos los actos de los hombres adquieren, ante él, rango de eternidad, y ello con relación a los «más pequeños» de sus hermanos.

La perspectiva escatológica de este último discurso de Jesús refuerza la tensión misionera y pastoral de los responsables de la Iglesia, conscientes de prolongar el servicio de Jesús mediante la vigilancia y la fidelidad en la prueba.

Citas de la Escritura

Mateo recurre con mucha frecuencia al tesoro de la Escritura y del judaísmo de su tiempo. Se han contado en su evangelio 43 citas del Antiguo Testamento. Habría que añadir, por lo menos, 89 pasajes que derivan directamente de la Biblia, sin contar las numerosas alusiones discernidas en el texto. Con este proceder, el evangelista se inscribe en la tradición de los rabinos, quienes, mediante una lectura asidua de los textos sa-

(1949) 340-364; 57 (1950) 62-91 y 180-211. Sobre las tres parábolas, cf. M. Didier, *La parabole du serviteur-intendant;* «Revue diocésaine de Namour» 21 (1967) 75-86; L. Deiss, *La parabole des dix vierges* (Mt 25,1-13): ASgn (II) 63 (1971) 20-32; J. Dupont, *La parabole des talents* (Mt 25,14-30): ASgn 64 (1969) 18-28.

[15] Así R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968); F. Neirynck, *Le discours antiapocalyptique de Mc 13:* ETL 45 (1969) 154-164.

grados, se impregnaban de la palabra de Dios hasta convertirla en clave para entender la acción de Dios en el mundo[16].

Entre las citas bíblicas de Mateo hay que subrayar once (1,23; 2,6.15.18.23; 4,15-16; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,5; 27,9-10), llamadas «citas de cumplimiento» a causa de la fórmula que las introduce: «para que se cumpliera lo que se dijo...» Son propias de Mateo y todas se refieren a los profetas, salvo una (Sal 78,2 en 13,35). Se las llama también «citas de reflexión», porque manifiestan una reflexión del evangelista.

Las citas tienen un alcance cristológico: Mateo pretende mostrar que Jesús «realiza» de palabra y obra lo que habían anunciado los profetas. Sin embargo la realización supera lo previsto; así aparece como un «cumplimiento»: Jesús ilumina totalmente la esperanza de Israel. En el nivel literario, tal perspectiva exige a veces modificar los textos proféticos citados, frecuentemente según la versión griega de los Setenta, con el fin de acentuar la sobreabundancia de Cristo con respecto a la expectativa mesiánica judía, que en Cristo alcanza su plenitud, y subrayar el carácter universal de aquélla en la línea del profeta Isaías, al que Mateo cita con cierta preferencia[17].

Estas citas no pretenden «probar» mediante la Escritura los hechos narrados, como si, en definitiva, se crearan éstos para probar una tesis. Se trata de situar los acontecimientos históricos en el dinamismo de la única historia de la salvación, manifestando su coherencia y la continuidad del plan de Dios, cuya expresión definitiva es la persona de Jesús.

Raíces palestinenses

A diferencia de los evangelios apócrifos, el de Mateo refleja de modo especial el contexto palestinense en que hunde sus raíces. Lo podemos percibir tanto en el vocabulario como en la misma composición de la obra[18].

[16] Sobre la utilización de la Biblia por Mateo: P. Dreyfus, *Saint Matthieu et l'Ancien Testament;* «La Vie Spirituelle» 101 (1959) 121-135; P. M. Beaude, *Selon les Ecritures,* en CE 18 (París 1975) 27-35.

[17] Se ha escrito mucho sobre las «citas de cumplimiento» de Mateo; se podrá consultar en francés: F. van Segbroeck, «Les citations d'accomplissement», en *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie,* ed. M. Didier (Gembloux 1972) 107-130; J.-M. Van Cangh, *La Bible de Matthieu: les citations d'acomplissement:* «Revue Théologique de Louvain» 6 (1975) 205-211.

[18] Los procedimientos de composición de Mateo los explica particularmente

El vocabulario: palabras y expresiones

El evangelio piensa al modo semita: se expresa con los términos de la Biblia y de las tradiciones palestinenses de su época. Lo vemos claramente en el empleo de algunos vocablos y, sobre todo, de algunas expresiones características.

No utiliza, como Marcos, términos latinos ni palabras arameas de Jesús, pero cita algunos términos hebreos sin explicarlos, como *raka* (cabeza vacía, cretino) en 5,22, *Beelcebul* (Dueño-Príncipe, sobrenombre de Satanás) en 10,25, *korbonas* (cepillo de las ofrendas) en 27,6. Encontramos también numerosos «semitismos» (giros propios de la sintaxis hebrea) trasladados al griego; se han contado hasta 329, es decir, tres veces más que en Marcos. Ejemplos: «¿cómo dirás tú...?» (7,4) = ¿cómo puedes tú decir?; «será llamado» (21,13) = será; «el trono de su gloria» (19,28) = su trono glorioso.

En cuanto a expresiones típicas del ambiente palestinense del siglo I, citaremos particularmente: «reino de los cielos» en vez de «reino de Dios» (12 veces); «mi Padre» o «nuestro Padre que está en los cielos» (5,16.45; 6,1.8; 7,11.21; 10,32.33; 16,17; 18,10.14.19), «el Padre celeste» (15,13; 18,35; 23,9); «cumplir la ley» (5,17), «la Ley y los Profetas» (5,17; 7,12; 22,40); «la carne y la sangre», «las puertas del Hades», «atar y desatar» (16,17-19); «casa de Israel» (10,6; 15,24), «los hijos de Israel» (26,9), «las doce tribus» (19,28).

La composición: ritmo, inclusión, palabras de engarce, repetición

El *ritmo* de la composición semítica, con sus formas repetidas, sus paralelismos antitéticos o sinónimos, se encuentra bien conservado en Mateo, sobre todo en las palabras de Jesús. Procede de la enseñanza oral practicada por los rabinos. Así, por ejemplo, en el discurso del monte, las palabras sobre «la sal de la tierra» o «la luz del mundo» (5,13-15), las tres advertencias sobre la limosna, la oración y el ayuno (6,2-4.5-8.16-18), la parábola de las dos casas (7,24-27); también se puede citar el elogio de Juan Bautista (11,7-11), las lamentaciones so-

B. Rigaux, *Témoignage de l'Evangile de Matthieu* (París 1969) 33-35; ver también X. Léon-Dufour, «L'évangile selon saint Matthieu», *Introduction à la Bible,* ed. A. George y P. Grelot: III/2, Nuevo Testamento: *L'Annonce de L'Evangile* (París 1976) 74-82.

bre las ciudades del lago (11,21-24), el pasaje sobre Beelcebul (12,22-32), etc.

Encontramos frecuentemente una figura estilística llamada *quiasmo,* o cruzamiento de los miembros de una frase, a fin de subrayar un paralelismo. Así, Mt 16,25:

«El que quiera salvar su vida (A), la perderá (B), y el que pierda su vida (B) por mí, la encontrará (A).»

Esta figura se aplica en ocasiones a pasajes más largos, incluso a todo un capítulo; entonces se habla de paralelismo quiástico. Así 13,53-58:

A (53b)	se marchó de *allí*
B (54a)	llegó a *su pueblo*
C (54b)	*¿De dónde saca éste* ese saber...?
D (55-56a)	¿No es el hijo del carpintero? su madre/hermanos/hermanas
C' (56b-57a)	*¿De dónde* saca *éste* todo eso...?
B' (57b)	sólo en *su pueblo*
A' (58)	y no hizo *allí*

El discurso de misión está elaborado del mismo modo: A (10,1-5a) — B (5b-15) — C (16-23) — D (24-25) — C' (26-33) — B' (34-43) — A' (11,1). Estos grandes conjuntos, cuyas partes se corresponden de dos en dos, utilizan la *inclusión,* que consiste en reproducir al final de un relato o de un desarrollo una fórmula o un término que se utilizó al comienzo, para indicar los límites del pasaje. Así la 1.ª y la 8.ª bienaventuranza (5,3 y 10), el consejo de no preocuparse (6,25 y 34), la multitud adoctrinada por Jesús (5,1-2 y 7,28-29), «uno sólo de estos pequeños» (18,6 y 14), etc.

Mateo procura establecer conexiones entre los pasajes. Con este fin utiliza a veces *palabras de engarce,* según una técnica corriente entre los escritores judíos. Lo encontramos en 13,1 y 3 (el verbo «salir»), en 13,58 y 14,2 («actos de poder»), en 14,12 y 13 («Jesús»), en 14,22 y 24 («barca»), como en Marcos en el desarrollo de las exigencias del seguimiento de Jesús (Mc 9,35-50).

Añadamos otro procedimiento del estilo oral, usado en las escuelas rabínicas. El estilo mateano no teme *la repetición;* repite una fórmula típica en diversos lugares de su evangelio, para establecer correspondencias y facilitar la memorización: «ya llega el reino de los cielos» (3,2; 4,17; 10,7); «a las tinie-

blas exteriores» (8,12; 22,13; 25,30); «la consumación de los siglos» (13,49; 24,3; 28,20); «¿qué os parece?...» (17,25; 18,12; 21,28; 22,17.42; 26,66); «la multitud estaba estupefacta de su enseñanza» (7,21; 13,54; 22,33). Se han observado hasta 27 repeticiones de este tipo que constituyen verdaderos duplicados, más frecuentes en los discursos que en los pasajes narrativos. Contribuyen a resaltar el dinamismo propio del evangelio mateano, siguiendo el ritmo de una asimilación progresiva.

Sentido de los números

Para presentar de un modo claro, sistemático al mismo tiempo que intuitivo, los diversos cuadros de su evangelio, recurre Mateo a *agrupamientos* significativos, no sólo en los discursos, donde las sentencias de Jesús se encadenan gracias a la técnica de las palabras de engarce, sino también en las partes narrativas, donde los relatos se suceden y se corresponden.

Para ello Mateo recurre a la *aritmética teológica* de los rabinos[19], para quienes las cifras tienen un valor simbólico: «uno» es la cifra de Dios, el único (18,5; 19,6.17...); «dos», la de la criatura, en la que siempre se manifiesta una dualidad (8,28; 9,27 y 20,30; 8,18-22; 26,60...), requerida para la validez del testimonio; «tres» designa a la vez la constitución del hombre —espíritu, alma y cuerpo— y la continuidad de su naturaleza (1,17; 2,11; 6,1-18.31; 19,12; 23,20-22.23; 26,36-45.69-75...); «cuatro» representa el universo de la creación que se extiende a los cuatro puntos cardinales (4 palabras de totalidad en 28,18-20; «parusía» en 24,3.27.37.39); «cinco» es la cifra de la acción divina (5 discursos; 5 tipos de enfermos curados en 4,24 y 5 regiones en 4,25; 5 relaciones en 5,21-47...), porque la Ley comprende 5 libros, mientras que «diez» expresa la acción humana (10 signos de poder en Mt 8-9; 10 veces «vuestro Padre» en los caps. 5-7; 10 vírgenes en 25,1); el número «siete» simboliza la historia humana, a partir de los siete días de la creación, y por extensión el mundo pagano (7 peticiones del padrenuestro en 6,9-13; 7 parábolas en el cap. 13; 7 panes y 7

[19] Un breve estudio del empleo de los números por Mateo: L. Vaganay, *La mystique des nombres dans les quatre premiers chapitres de Matthieu*: RevSR 7 (1933) 296-297; en la literatura judía: I. Abrahams, «Numbers», en *Encyclopaedia Judaica* VII (Jerusalén 1972) col. 1254-1261; de una manera más general: A. Warusfel, *Les Nombres et leur mystère*, colec. Le Rayon de la science (París 1961).

canastas en 15,34-37; 7 demonios en 12,45; 7 (u 8) lamentaciones contra los fariseos en 23,13-32...); a partir de ahí, «seis» manifiesta carencia, mientras que «ocho» marca la plenitud o el cumplimiento (8 bienaventuranzas en 5,3-10); «doce», finalmente, simboliza la comunidad, en relación con las doce tribus de Israel (Israel aparece 12 veces en el evangelio, como las palabras «juicio», «enseñando», y se encuentran 12 cestas en 14,20; hay 12 etapas en el evangelio de Mateo).

Otro tipo de utilización de los números es la *gematría*[20] (del griego *geometría*), procedimiento que consiste, sobre todo, en sumar el valor numérico de las letras hebreas, a fin de descubrir correspondencias misteriosas de orden teológico. Los hebreos, en efecto, como los griegos y latinos, indicaban las cifras con letras del alfabeto. Así, 16 en cifras romanas, se escribe con tres letras: XVI, las cuales, dispuestas de otro modo, forman la palabra VIX (= apenas), cuyo valor numérico = 5 + 1 + 10 = 16. Inversamente, se ha intentado leer las palabras como si fueran cifras; así, leyendo la palabra «vil» como cifras romanas, nos da 5 + 1 + 50 = 56.

Mateo utiliza este procedimiento para indicar que Jesús es de la estirpe davídica: los tres grupos de catorce generaciones de la genealogía de Cristo (1,17) reproducen la cifra de David (DaWiD = 4 + 6 + 4 = 14).

Este ingenioso sistema, empleado tradicionalmente por los rabinos, se desarrollará de un modo sistemático en la Cábala[21], palabra (del hebreo *qabbalah* = acogida) que designa un movimiento de filosofía mística del judaísmo medieval, que tendía a la unión con Dios mediante el conocimiento íntimo de las armonías del universo, y utilizaba un lenguaje codificado que explicaba el misterio de los números.

Universalidad

Mateo manifiesta una marcada tendencia a *la generalización:* «todos», «muchos», «los hombres», son expresiones que aparecen repetidas veces en su obra. Espontáneamente se remonta de un caso particular al principio o regla general. Así, en el discurso del monte, la «regla de oro» (7,12) resume todas

[20] Cf. I. Lévitats, «Gematria», en *Encyclopaedia Judaica* VIII (Jerusalén 1972) col. 369-377.

[21] Sobre la Cábala, ver A. Chouraqui, *Histoire du Judaïsme* (París ^{2}1968) 76-91; íd., *La pensée juive*, 89-98 (con ejemplos de utilización de números); H. Sérouya, *La Kabbale* (París ^{2}1967).

las orientaciones expuestas en el pasaje que precede. Esta apertura de sentido confiere a la presentación mateana un carácter universalizante y hiératico que no carece de grandeza.

Estructura orgánica

Sin duda vemos ya más clara la estructura literaria orgánica del evangelio de Mateo a través de la riqueza de símbolos que utiliza.

Los *cinco* discursos de Jesús responden a los cinco libros de la ley, que Jesús viene a cumplir. Como hemos visto, están relacionados con los pasajes narrativos en los que se describe la acción de Jesús: las *diez* etapas, articuladas así, muestran a Dios hecho hombre y que actúa en la historia humana.

Si integramos en este conjunto los cuatro primeros capítulos, vemos que el evangelio está distribuido en *seis* grandes secciones: evocación de los seis días de la creación del mundo en su nueva creación y cumplimiento por Jesús. La conclusión (28,16-20), con el envío de los discípulos en misión, constituye el *séptimo* día: el sábado mesiánico, el del reino en formación.

Finalmente, si consideramos las *doce* etapas establecidas siguiendo el ritmo «palabra/acción», vemos dibujarse sutilmente al pueblo de Israel, con sus doce tribus, que llega a plenitud en Jesús y se extiende a través de la historia y del mundo gracias a la misión de los apóstoles. La Iglesia, nueva alianza en Jesús, aparece como testigo del reino en crecimiento.

CAPITULO III

LA COMUNIDAD DE MATEO

Una comunidad judeo-cristiana

El evangelista presenta una comunidad viva, de la que es animador y portavoz. Su libro aparece como una catequesis dirigida a Iglesias judeocristianas[1], tal vez de origen galileo, si es que no emigraron de Jerusalén con ocasión de la primera persecución, para establecerse al norte de Palestina o en el sur de Siria, ya que esas dos regiones aparecen precisamente mencionadas en el primer evangelio. Algunos exegetas piensan incluso en Fenicia o en Antioquía.

Leyendo el evangelio tenemos la impresión de que se trata de una Iglesia bien organizada, que revisa su trayectoria a la luz de la vida y las enseñanzas de Jesús, algo así como los católicos lo han hecho en el Vaticano II. Esta revisión se encuentra motivada, sin duda, por la necesidad que experimentaron los cristianos de entonces de tomar posición frente al judaísmo oficial del que procedían. Su problema era si tenían que seguir entroncados en el judaísmo, o debían cortar y separarse irremediablemente. La cuestión no era fácil, y Mateo no lo zanja categóricamente: marca la continuidad, puesto que Jesús da cumplimiento a la historia de Israel; pero el mismo cumplimiento provoca una ruptura[2].

Un pasado que permanece

No se puede suprimir una tradición de casi 2.000 años, enraizada en Abrahán, sin negar, de rechazo, la consistencia de la historia. La peculiaridad del pueblo elegido garantiza la exis-

[1] P. Bonnard, *Matthieu, éducateur du peuple chrétien*, Miscelánea bíblica en homenaje al P. Béda Rigaux (Gembloux 1970) 1-7.

[2] Ver el sugestivo volumen de H. Cazelles, *Naissance de l'Eglise Secte juive rejetée?* (LLB 16, París 1968).

tencia humana de Jesucristo, Hijo de Dios vivo. Mateo subraya la fidelidad de Jesús a la alianza de Dios con Israel, manifestada por «la Ley y los Profetas»: él no viene a abolir, sino a cumplir (5,17). Observa el sábado y exhorta a practicar los mandamientos, pero con una verdad, radicalidad, autoridad, y también misericordia que no aparecen en la enseñanza de los rabinos[3].

En la época de Jesús, los «escribas» eran los teólogos de la interpretación farisaica de la Escritura y de la observancia que se derivaba de ella. Los «rabinos», otro nombre dado a los escribas después del 70 (del hebreo *rab,* que significa imponente, grande), transmitían su enseñanza en las escuelas. Eran considerados como los guardianes de la tradición oral, desde Moisés, pasando por los antiguos y sabios de la gran sinagoga.

La autoridad rabínica se apoyaba en el alcance de su saber y en la sumisión escrupulosa a la tradición de los padres. Los discípulos escogían ellos mismos al rabino cuya enseñanza querían seguir; enseñanza generalmente particularizada en una línea de interpretación. Comparada con la de los rabinos, la enseñanza de Jesús sorprende (Mt 7,29) por su libertad, profundidad y amplitud de miras. El es quien escoge a sus discípulos.

La enseñanza de Jesús libró al pueblo de una ley que era esclavitud, porque sus guardianes habían reemplazado, poco a poco, el espíritu de libertad por una multitud de observancias minuciosas, inútilmente rigoristas. Esa liberación no se hacía por supresión, sino por cumplimiento: el cristiano tiene que vivir la misma ley de la alianza, pero con una disposición filial, medida por la propia libertad del Hijo de Dios. Para la Iglesia primitiva se trata de guardarse de todo legalismo, que negaría ese cumplimiento.

[3] Sobre el tema de los fariseos, ver: Ch. Saulnier y Ph. Rolland, *La Palestine au temps de Jésus* (CE 27, París 1979) 49-55; E. Lohse, *Le milieu du Nouveau Testament* (París 1973) 93-101, así como J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, [2]1980) 261-281. Para un estudio más amplio, consultar: A. Michel y J. Le Moyne, «Pharisiens», en DBS VII (1968) col. 1022-1115. La diferencia entre escriba y discípulo de Jesús la establece bien S. Légasse, *Scribes et disciples de Jésus:* RB 68 (1961) 321-345 y 481-505; en castellano el libro más amplio y más importante es el de J. Leipoldt/W. Grundmann (eds.), *El mundo del Nuevo Testamento,* 3 vols. I. *Estudio histórico-cultural,* 541 págs. (1973); II, *Textos de la época,* 447 págs. (1973) y III. *El mundo del NT en el arte* (1973) con 323 ils. (Madrid, Ed. Cristiandad).

Un distanciamiento

En la época en que Mateo escribe, el peligro no era ilusorio: los judíos convertidos al cristianismo continuaban viviendo según las prescripciones de la ley judía vigente en las comunidades. Pero después de la toma de Jerusalén por los romanos en el 70 y la destrucción del templo, el judaísmo se veía forzado a reafirmarse so pena de desaparecer. Ante la ruina de la nación, se había organizado un movimiento religioso promovido por los fariseos en Yabné (o Yamnia), en la costa mediterránea, una veintena de kilómetros al sur de Jafa. Para restablecer la cohesión interna del pueblo amenazado de dispersión, se imponía determinar con precisión los libros bíblicos normativos —el llamado «canon» o «regla» de las Escrituras— y urgir las observancias esenciales a fin de impedir todo desviacionismo[4].

También era preciso oponerse a los cristianos —que eran llamados nazarenos—, cada vez más considerados como una secta disidente. Entre las medidas de autodefensa, el judaísmo proscribió el empleo de los Setenta, la traducción griega de la Escritura, e hizo obligatorios unos ritos que los cristianos no podían observar.

Así, a propuesta del rabino Gamaliel II, se introdujo, hacia el 80, una decimonovena bendición en la tradicional oración de la mañana —el *Shemone-esré,* es decir, las «dieciocho» bendiciones—. Dicha bendición, la *Birkat ha-minim,* se pronunciaba contra «los sectarios» (o herejes: *minim,* entre ellos los judíos convertidos a Cristo). Este es el texto:

«Que ya no tengan esperanza los calumniadores. Que sean aniquilados los malvados. Que sean destruidos los enemigos. Que se vea muy pronto debilitado, roto y humillado en estos mismos días, el poder del orgullo. ¡Alabado seas, Eterno, que quebrantas a tus enemigos y humillas a los orgullosos!»

La implantación de esta «bendición» excluía a los cristianos del culto de la sinagoga y particularmente de la función de «traductor» de los textos sagrados (o targumista).

En el trasfondo del evangelio de Mateo leemos la historia de esta oposición, mientras que, cincuenta años antes, los con-

[4] Sobre esta historia, además del libro de Cazelles citado en la nota 2, cf. L. Goppelt, *Les origines de l'Église. Christianisme et Judaïsme aux deux premiers siècles* (París 1961). Esta misma historia leída por un autor judío: J. Eisenberg, *Une histoire du peuple juif* (París 1974) 183-207.

temporáneos consideraban a Jesús como integrado en el movimiento fariseo. En la misma línea, tenemos que explicar, sin duda, la expresión mateana «sus sinagogas» (4,24; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34), al hablar de los judíos, la escisión parece consumada[5].

Comprendemos así por qué Mateo insiste con tanto vigor en el cumplimiento de las Escrituras por el Mesías Jesús, al que presenta como nuevo Moisés que reúne a Israel en su propia filiación divina, y también por qué se distancia de los fariseos reorganizados en Yabné, que se constituyen como judaísmo oficial. La postura de la Iglesia de Mateo, a pesar de su manifiesta intención polémica, no parece exclusiva: el evangelista es muy consciente del peligro de particularismo que también existe en las comunidades cristianas (cf. 7,5; 24,51 y 7,19.21-23; 18,23-35; 23,13-32), y dispone los ánimos a la reconciliación y al amor de los enemigos (5,12.44-47; 23,34-35).

Apertura a los paganos

Para Mateo el elemento de ruptura es la apertura incondicional del pueblo elegido a todos los hombres. Si bien el universalismo existía en el judaísmo, particularmente en los profetas de después del exilio, y anunciaba la era mesiánica, se solía concebir como «centrípeto», un poco como algunos conciben el ecumenismo hoy: las naciones paganas acabarían convirtiéndose a la alianza de Israel y vendrían a adorar en Jerusalén. Con Jesús el universalismo se hace «centrífugo»: los discípulos son enviados a las cuatro partes del mundo para «hacer discípulos de todas las naciones» (28,19).

Es típica la manera de presentar Mateo esta apertura a un público de origen judío: habla de la «Galilea de las naciones» (4,15), citando a Isaías (8,23-9,1). Esta expresión evocaba «la tierra del retorno» para el Israel repatriado después del exilio. Por esta razón Galilea era «tierra mesiánica», tanto más cuanto que allí los paganos estaban mezclados con la población judía. La región se prolongaba hasta Tiro, Sidón y el Golán, y era allí donde se formaban los focos de rebelión contra los roma-

[5] La cuestión de saber si el evangelio mateano es un escrito «antijudío» es muy debatida; ver, por ej., G. Baum, *Les Juifs et l'Evangile* (París 1965) 51-91 y S. Légasse, «L'Evangile selon Matthieu. Redaction et Théologie», ed. M. Didier (Gembloux 1972) 417-428.

nos, como los zelotas. El evangelio de Mateo parece tener su cuna en dicha región: Jesús sale de Galilea y vuelve a ella a lo largo de todo su ministerio; ese ir y venir marca tiempos de separación y prueba, de retiro y reflexión. Después de Pascua los apóstoles se vuelven a encontrar en Galilea, en un monte que permanece en el anonimato, para dirigirse a todas las naciones. El conceder tanta atención a esa región del norte es algo intencionado con el fin de hacer descubrir a los judíos el sentido del cumplimiento realizado por Jesús.

Una Iglesia organizada

Desde el punto de vista de su constitución interna, la Iglesia de Mateo[6] parece bastante bien organizada, sin duda siguiendo el modelo de las comunidades judías de que procedía. Está constituida por un núcleo de discípulos, sin que sepamos quién es «discípulo» y quién pertenece a la «multitud». El espíritu de la comunidad es fraternal, responsable y abierto. No es una reunión de «justos» declarados, sino de gente que se esfuerza por vivir la dicha, realista, del reino de los cielos, que está siempre por encima de las aspiraciones humanas, pero constantemente presente en las cosas de cada día.

La comunidad se organiza de un modo concreto. El anuncio del reino de los cielos, horizonte decisivo y urgente de toda existencia cristiana, lejos de anular a la Iglesia institucional, suscita grupos constituidos, localizables en el tiempo y en el espacio. Allí se encuentran los que reciben el mensaje, lo comprenden y se esfuerzan en vivirlo. La Iglesia tiene que ser, tanto para los judíos como para los paganos entre los cuales vive, signo de la presencia y de la eficacia del reino de los cielos para los hombres.

Después de la muerte de Jesús, se formaron grupos de «nazarenos»: los que creían en la realidad de su resurrección. Vivieron primero en Jerusalén y luego se difundieron por todos los sitios en que se concentraron los apóstoles y los discípulos de primera hora. Esos grupos, que llevaban trabajando cincuenta años cuando escribe Mateo, se estructuraron de un modo normal, y podemos descubrir en el evangelio indicios de su

[6] El proceso de la constitución de la Iglesia lo analiza finamente X. Léon-Dufour, «El anuncio de la Iglesia. Estudio de estructuras (Mt 14,1-16,20)», en *Estudios de Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, ^{2}1980) 223-244.

progresiva institucionalización. Sin embargo no podemos exagerar este punto, como si la Iglesia de Mateo fuera como la nuestra; ni minimizarlo, como si nuestras instituciones eclesiales sólo fueran una elaboración posterior sin relación ninguna con la constitución primitiva[7].

Sacramentos y ministerios

Así el evangelio se hace eco de una vida litúrgica y sacramental de rasgos bien marcados. Existe el *bautismo,* con una fórmula trinitaria (28,19), con referencia al de Jesús (3,13-17); se percibe mejor su sentido a la luz de la muerte y la resurrección (27,45-56). La *eucaristía,* instituida por Jesús en la última cena (26,26-30), forma parte de la reunión de la comunidad (cf. 14,13-21; 15,32-39). Va acompañada de la enseñanza de la palabra, inspirada en el judaísmo, como lo atestiguan el desarrollo midrásico de los dos primeros capítulos y los cinco grandes discursos de Jesús. El evangelio alude también a un procedimiento de *reconciliación,* sin duda ya en vigor, a fin de recuperar al hermano que se extravía (18,15-17). Esto manifiesta que la Iglesia tiene conciencia de poder conceder, al igual que Jesús (9,8) y en virtud de la autoridad concedida a Pedro (16,18-20) y a la comunidad de los discípulos (18,18), el perdón de Dios, lo mismo que ella recibió el poder de curar (10,1) y de proclamar la buena noticia del reino (10,7). La *oración* es esencial (6,5-15; 21,22); testimonia la presencia de Jesús resucitado entre los suyos (18,19-20).

En fin, en esos grupos se toman *responsabilidades*[8], no de un modo autoritario y suficiente, sino con humildad (18,4) y como servicio (20,26-28). También el papel mediador que desempeñan los discípulos con respecto a la multitud se menciona particularmente al comienzo del discurso del monte (5,1), en la sección de las parábolas (13,10-17.34-35) o en la doble multiplicación de los panes (14,19; 15,36).

Pedro ocupa un puesto de preferencia en el seno de la Iglesia de Mateo, pero siempre en contextos que hablan de *discípulos* (14,22-30; 16,13-28; 17,24-27; 18,21-22; 19,23-29; 26,30-

[7] Cf. R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament* (París 1964) 79-82.

[8] Cf. S. Légasse, *El evangelio según San Mateo,* en *El ministerio y los ministerios según el NT* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975) 172-194.

35), de los que es portavoz autorizado (15,26-33; 16,13-16; 17,4)[9]. En medio de sus hermanos, es expresión de la permanente autoridad de Jesús, puesto que está investido representativamente de la responsabilidad del crecimiento del reino, confiado a todos. Lo es todo a un tiempo, fiel, roca sobre la que Jesús construye su Iglesia (16,18) y tentador, objeto de escándalo para Jesús (16,23), y llega a negarlo (26,34.75). Así, el primero de los apóstoles (10,2) manifiesta en su propia vida la tensión que existe entre la Iglesia concreta y el reino anunciado y ya presente. Ocurre lo mismo con los discípulos: creen, pero Jesús tiene que reprocharles constantemente su «poca fe» (6,30; 8,26; 14,31; 16,8), de modo que la comunidad entera queda siempre lejos en su caminar tras Jesús. El mismo Judas, llamado «uno de los Doce» (26,14.47), es una prueba de la traición (26,20-25.47-50) y del arrepentimiento (27,1-5) de todos. Por encima de su peculiar papel fundante, ¿no es Pedro tipo de toda persona representativa al servicio de Cristo que construye su Iglesia?

De la Iglesia al evangelio

Los especialistas han intentado determinar cómo fue redactado el evangelio de Mateo en tanto que testigo de la vida de esta Iglesia y de su vinculación con Jesús. La investigación se basa esencialmente en la comparación con los otros dos sinópticos. Ésta revela una sorprendente afinidad de Mateo con Marcos en las partes narrativas (600 versículos en un total de 1.068 recogen la materia de Marcos, a menudo abreviándola), y con Lucas en las palabras de Jesús (240 versículos comunes). Apoyándose en estos hechos, y en el hecho de que Mateo presente numerosos «duplicados» (repetición de episodios o de palabras en contextos diferentes), se ha considerado este evangelio como una «relectura» de Marcos, al que el autor, o el redactor definitivo, habría añadido datos tomados de una colección de *logia* o palabras de Jesús.

[9] Sobre el papel de Pedro, ver particularmente O. Cullmann, *Saint Pierre. Disciple - Apôtre - Martyr* (Neuchâtel 1952); «Pierre dans L'Évangile de Matthieu», en *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, eds. E. Brown, P. Donfried y J. Reumann (París 1974) 95-134. Sobre Mateo 16, ver M. Legault, «L'authenticité de Mt 16,17-19 et le silence de Marc et Luc», en *L'Église dans la Bible*, ed. C. Matura (Brujas 1962) 35-52; G. Gaide, «Tu es le Christ...», «Tu es Pierre» (Mt 16,13-20): ASgn (II) 52 (1974) 16-26.

Se han elaborado diversas teorías para determinar las etapas de la redacción de Mateo. La primera, que acabamos de evocar, es la de las «dos fuentes»: Mateo partiría de Marcos para los relatos y otra fuente para los discursos; esta última se suele llamar *Q* (inicial de las palabra alemana *Quelle* = fuente).

Muy pronto se cayó en la cuenta de la insuficiencia de esta hipótesis, porque Mateo utilizó en exclusiva otras informaciones (material propio), que abarcan unos 330 versículos; los exegetas han realizado esfuerzos más o menos ingeniosos para identificarlas.

A propósito de ese material propio, los exegetas emprendieron un minucioso análisis de los pasajes evangélicos comparados con sus paralelos. Unos dedujeron la existencia de una primera edición del evangelio, que sería la base de Mateo y tal vez de Marcos; la identificaban con el «Mateo arameo» de que habla la tradición. Esta hipótesis es rechazada por otros, que postulan una tradición, escrita, o más probablemente oral, anterior a la redacción de los evangelios[10].

La investigación de los últimos años se ha propuesto la tarea de reconstruir las diferentes etapas de la historia de tales tradiciones, examinando la secuencia de los pasajes evangélicos en los tres sinópticos y aislando diversos documentos subyacentes a la redacción definitiva. según sus características literarias y teológicas[11].

Es claro que estas teorías tienen una gran parte de conjetura. No hacen siempre justicia a la tradición oral, ciertamente muy importante, aunque sólo conozcamos sus principios esenciales de transmisión y no su concreta evolución histórica[12].

[10] Entre los defensores actuales de las «dos fuentes» podemos citar a S. McLoughlin «Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique. Vers la théorie des deux sources», en *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les évangiles synoptiques,* ed. I. de la Potterie (Gembloux 1967) 17-40. La hipótesis del «Mateo arameo» como base de la tradición sinóptica la desarrolla, sobre todo, L. Vaganay, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Tournai 1954).

[11] Dos investigadores, particularmente, se esfuerzan por encontrar el estadio presinóptico de la tradición: X. Léon-Dufour recurriendo a la tradición oral, «Interprétation des évangiles et problème synoptique», en *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les évangiles synoptiques,* ed. I. de la Potterie (Gembloux 1967) 5-16; y A. Gaboury analizando las secuencias del evangelio, «La structure des évangiles synoptiques. La structure type à l'origine des sypnotiques». Suplemento a NT 22 (Leiden 1970). M. E. Boismard avanza una explicación más compleja de la historia de la redacción, pero está muy lejos de conseguir la adhesión de los investigadores: *Commentaire de la Synopse des quatre évangiles en français* II (París 1972).

[12] La tradición oral subyacente en los evangelios escritos ha sido estudiada, sobre todo, por B. Gerhardsson, *Préhistoire des évangiles* (París 1978).

La redacción griega oficial del primer evangelio, aunque permanece vinculada al ambiente palestinense, manifiesta cierta apertura al mundo pagano. Hemos indicado antes el carácter generalizador de gran número de pasajes de Mateo y la influencia de la traducción de los Setenta usual en los círculos griegos.

CAPITULO IV

TEOLOGIA DE MATEO

El primer evangelio desarrolla una teología de la historia: Dios hace historia con el hombre de una manera única y decisiva en Jesús, Cristo e Hijo de Dios. Al realizar Jesús la alianza con su total sumisión a la voluntad del Padre, abre el futuro de la Iglesia y del mundo al cumplimiento de las antiguas promesas y transforma el presente de los hombres en esperanza para siempre[1].

Mateo presenta, íntimamente unidos, el itinerario terrestre de Jesús, que se revela poco a poco a la multitud al tiempo que forma a sus discípulos, y la construcción progresiva de su *Iglesia*, *testigo ante el mundo de la presencia del reino de los* cielos.

JESUCRISTO, SEÑOR DE LA IGLESIA

El Resucitado anima su comunidad con su presencia y acción[2]. Es el «Señor», que cumple la primera profecía consignada en el evangelio: «y le pondrán de nombre Enmanuel, que significa Dios con nosotros» (1,23).

1. *Mesías de Israel*

Jesús es el Mesías esperado por Israel y anunciado por las Escrituras[3]: Mateo lo afirma claramente frente al particularismo exacerbado de los judíos después de la caída de Jerusalén. Desde el primer capítulo (1,1.16.18; cf. 16,20; 27,17), Jesús es llamado «Cristo», es decir, «ungido» de Dios. La genealogía

[1] Ver el excelente artículo de H. Geist, «La prédication de Jésus dans l'évangile de Matthieu», en *Jésus dans les évangiles* (París 1971) 91-116.

[2] Sobre la resurrección de Jesús en Mateo, ver especialmente E. Charpentier, «Christ est ressuscité!» (París 1973) 44-56; P. Guilbert, *Il ressuscita le troisième jour* (París 1975) 148-157.

[3] Sobre Jesús Mesías, cf. G. Vermes, *Jésus le Juif* (París 1978) 173-218.

establece su filiación de David y de Abrahán. Por ser el Mesía: en quien desemboca la larga historia de la benevolencia divina puede decir la última palabra sobre ella; es el Salvador prefigurado por Moisés.

El evangelio de la infancia explicita, sirviéndose de los profetas, cómo dio cumplimiento Jesús a las esperanzas judías[4]. Mateo le atribuye los título mesiánicos tradicionales. Según el anuncio profético, nace en Belén, ciudad regia: es verdaderamente «Hijo de David»[5] (9,27; 12,23; 15,22; 20,30-31; 21,9.15; 22,42-45). Pero Mateo rechaza la concepción de un Mesías nacionalista según la mentalidad de sus contemporáneos. Para corregirla, recurre a la figura del «Siervo» de Dios (8,17; 12,18-23), tomada de Isaías (42,1-4 y 53,4); si es rey (21,5; cf. 2,2; 27,11.29.39.42), lo es con dulzura y humildad, según la visión de Zacarías (9,9). En todo caso, son siempre las Escrituras las que autentifican su identidad.

2. *El Israel realizado*

Al subrayar la realización en Jesús de las esperanzas mesiánicas mantenidas por el pueblo elegido[6], Mateo determina dos momentos de la comunidad de la salvación: el Israel realizado y el Israel no realizado. A través del evangelio se ve crecer una tensión entre los que se adhieren a Jesús —multitud y discípulos— y los «escribas y fariseos», intérpretes titulares de la Escritura, quienes, a través de «los sumos sacerdotes y ancianos», representantes oficiales del pueblo, son los adversarios declarados de Jesús. El desenmascara su hipocresía, no para rechazarlos, sino para que abran los ojos y vean cómo están rechazando el cumplimiento de las promesas que los paganos van a aceptar.

Este cambio aparece al comienzo y al final del evangelio: unos magos, astrólogos idólatras, descubren al Rey de los Judíos (2,2), mientras que el rey Herodes quiere matarlo (2,16); el pagano Pilato intenta indultarlo (27,21-24), mientras que el

[4] Jesús, tentado en el desierto, recapitula las tentaciones de Israel en el desierto y sale victorioso de ellas: ver J. Dupont, *Les Tentations de Jésus au désert* (París 1968).

[5] Cf. J. Giblet, *Jésus fils de David.* «Lumière et vie» 57 (1962) 3-21.

[6] Jesús es verdaderamente el «Israel realizado», más que el «Nuevo Israel» o el «verdadero Israel», títulos desconocidos del Nuevo Testamento; cf. W. Trilling, *Das whare Israël* (Munich 1964).

pueblo de la alianza lo desconoce y pide que caiga sobre sí su sangre redentora (27,25). Así se consuma en la pasión lo que anunciaba la infancia. La parábola de los viñadores homicidas lo indica claramente: al correr la suerte de los profetas (21,39; cf. 23,34-36), asume Jesús, Hijo de Dios, el pecado de Israel, infiel a la alianza. Al mismo tiempo, lo salva, porque si afirma su caducidad como pueblo particular, lo abre a la universalidad eclesial. La afirmación de Jesús: «se os quitará a vosotros el reino de Dios y se le dará a un pueblo que produzca sus frutos» (21,43) anuncia la entrada en la Iglesia de los paganos que acogen la gratuidad de la salvación. Al mismo tiempo, Jesús juzga al Israel perseguidor (cf. 10,22-23; 22,7; 23,35) descorriendo benévolamente el velo de su repulsa y de una esperanza de conversión (23,27-39).

La institución eucarística, con que Jesús significa su sufrimiento y su muerte, da a la alianza su forma definitiva y su significación última en «la sangre inocente» (27,4), «derramada por la multitud para el perdón de los pecados» (26,28; cf. Ex 24,8). La pasión de Jesús justifica la existencia del Israel realizado, del que forma parte la comunidad de Mateo. El centurión y los soldados del Calvario representan sus primicias: en medio de la asamblea de los santos resucitados, confiesan la divinidad de Jesús, cuya muerte aparece, según Mateo, como una «teofanía», una aparición de Dios (27,51-54). El Mesías de Israel se convierte así en esperanza de las naciones (12,21), realizando la bendición de Abrahán (cf. Gn 12,3) y haciendo brillar la luz sobre «la Galilea de las naciones» (4,15); es de Galilea, en efecto, de donde parten los discípulos, al final del evangelio (28,16-20), para la misión universal.

3. *El Maestro y Señor de la comunidad*

Jesús aporta a todos los hombres «el reino de los cielos» como Mesías auténtico que da cumplimiento a las expectativas de Israel. El reino aparece como poder de curación y proclamación de un mensaje de felicidad (4,23 = 9,35). Los «milagros», o más bien las «acciones de poder» de Jesús[7] se presen-

[7] Sobre «gestos de poder» de Jesús, ver el notable estudio de J. H. Held, *Matthieu interprète des récits de miracles:* CBi 9 (1970) 91-110; se consultará con provecho *Les miracles de l'Évangile,* colectivo (París 1974) 21-26 (L. L'Eplatenier); *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento,* ed. por X. Léon-

tan como signos de su misión (9,33; 11,2.6.19; 15,31). El mismo actúa como Siervo obediente que ejecuta la voluntad salvífica de Dios cargando con las enfermedades y debilidades de los hombres (8,17; cf. Is 53,4). Emprende un camino de dulzura (12,18-21; cf. Is 42,1-4) y de piedad (9,13; 12,7; cf. Os 6,6), preocupado por aliviar a los que sufren y son despreciados y, todavía más, por perdonar los pecados (1,21; 9,2.5.6; 12,31; 26,28).

Jesús aparece también como el *Señor* de su comunidad[8]: ante él se prosternan los que suplican (8,2; 9,18; 15,25; 20,20; 28,9.17). Por él se abre el acceso al templo para quienes no tenían derecho (21,10-17), y se ofrece la salvación a los paganos, cuya fe confunde a Israel (8,10-12; 11,21-24; 15,26-28). Por la fe, en efecto, Jesús asocia el hombre a su poder milagroso, haciéndolo capaz de recibir lo que es incapaz de realizar solo (8,13; 9,1.22.29; 14,28-29; 15,28; 17,20; 21,21). Lo que Jesús realizó en otro tiempo, lo sigue realizando sin cesar, porque el Nazareno, Siervo y Salvador de la miseria humana, es igualmente el Señor de la Iglesia. Jesús es también el único *Maestro* y *Doctor* (23,8-10). *Proclama* la buena noticia del reino de los cielos (4,17.23; 9,35; 11,1), es decir, la salvación universal ofrecida por Dios. *Enseña* (5,2) con una autoridad que sorprende (7,29) en las sinagogas (4,23; 9,35; 13,54), en los pueblos (11,1) o en el templo (21,23; 26,55). La gente lo llama «Maestro» (8,19; 9,11; 13,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36) y él mismo se designa así (10,24-25; 23,8; 26,18), pero sus discípulos le dan siempre el título de «Señor», salvo Judas, que lo llama «Rabí» (26,25.49).

Lo que enseña es la perfección de la ley por una «justicia sobreabundante». Personifica así la *Sabiduría* divina[9] manifestada en sus obras (11,19; cf. Eclo 18,2-4) y revela a los pequeños (11,25-30; cf. Sab 10,21) los misterios de Dios (cf. Sab 6,9-18). Jesús se distingue del «Maestro de justicia» de la comuni-

Dufour (Madrid, Ed. Cristiandad, 1979) 220-239 (S. Legasse). Más técnico: K. Gatzweiller, «Les récits des miracles dans l'Évangile selon saint Matthieu», en *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* ed. M. Didier (Gembloux 1972) 209-220.

[8] Sobre Jesús Señor, cf. G. Vermes, *Jésus le Juif* (París 1978) 139-172. También se podrá consultar: O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1958) 169-205 y W. Kasper, *Jésus le Christ* (París 1976) 145-166 («La presentación de Jesús») y 243-292 («Jesús hijo de Dios»).

[9] Sobre Jesús como «Sabiduría» divina, cf. A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu* (París 1966) 386-388 y P. E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (París 1966) 124-133.

dad de Qumrán, que hacía respetar la ley; él es «dulce y humilde de corazón» (11,29), sometido a la voluntad del Padre.

4. *El advenimiento del Hijo del hombre*

Con Jesús, el reino de los cielos se ha acercado al hombre (3,2; 4,17). El reino crece como una semilla (13,4-9) que se abre camino a través de la cizaña (13,24-30) y se hace un árbol inmenso (13,31-32). El término del crecimiento es la «parusía» del Hijo del hombre (24,3.27.37.39), gozosa entrada en la historia humana del misterioso personaje de Daniel (Dn 7,13) hecho carne en Jesús[10], el rey pastor, juez y salvador de las naciones (25,31-46). Con ello se inaugura el reinado definitivo de Dios: con su muerte y resurrección, Jesús inaugura los últimos tiempos (24,42.44; 26,18.64). En lo sucesivo, el Hijo del hombre viene constantemente a su reino en el campo de la historia, donde tendrá que desplegarse la vigilancia de los hombres; al final del mundo, el reino del Hijo se identificará con el del Padre (13,41.43; 16,27-28; 25,34).

Para Mateo, el Hijo del hombre es verdaderamente el Hijo del Dios vivo. Sin rodeos, evoca la concepción virginal de Cristo (1,16.20), obrada por el Espíritu Santo y luego su entronización mesiánica en el bautismo, donde la voz del Padre proclama a todos: «Este es mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto» (3,17; cf. 17,5). El himno de júbilo (11,25-27) subraya la conciencia que tiene Jesús de su filiación divina; ésta aparece en sus relaciones con el Padre y en la discusión sobre la identidad del Mesías, Hijo de David (22,41-45).

LA IGLESIA DEL SEÑOR JESUS

Los cinco grandes discursos de Jesús dibujan el perfil de la vida en la Iglesia. Esta ha sido reunida (10,1), instituida (16,18) y enviada (28,19-20) por Cristo. Los discursos, por su

[10] Sobre Jesús Hijo del hombre, ver las hermosas páginas de J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort* (París 1971) 137-158 y 183-199; C. Perrot, *Jésus et l'histoire* (colec. Jésus et Jésus Christ, serie 11; París 1979) 241-272 o J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament. La prédication de Jésus:* LD 76 (París 1973) 321-345, o también, W. Kasper, *Jésus le Christ* (Cogitatio Fidei 88; París 1976) 293-341. Sobre la figura del Hijo del hombre en Daniel, cf. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible* (París 1978) 191-212.

inserción en el cuadro de la actividad histórica de Jesús, atestiguan que él es la regla viva y única del comportamiento de los discípulos.

1. *El espíritu de la comunidad*

Los cristianos tienen que ser personas felices, invitadas a descubrir, en lo hondo de las situaciones aparentemente menos favorables, una plenitud nueva: la que vive Jesús y comparte con ellos. Ese es el mensaje primordial, el de las «bienaventuranzas»[11] (5,3-10); en ellas hay que ver una llamada a caminar más que un consejo de resignación. La promesa que se hace en cada bienaventuranza se refiere siempre al reino de Dios, ya presente con la llegada de Jesús (5,3.10), pero siempre por recibir como realización definitiva (5,4-9).

Por su parte, la «justicia sobreabundante» reclamada por Jesús (5,20.47) radicaliza las actitudes exigidas por la ley e instaura unas nuevas relaciones fraternales en el seno de la comunidad[12]. Cuando Jesús exhorta a sus discípulos a promover la acogida mutua y la reconciliación, la fidelidad conyugal y el respeto al hogar ajeno, la veracidad en el diálogo, la benevolencia humilde y generosa para con el aprovechado y el malvado y, sobre todo, el amor a los enemigos, parece prescribirles una perfección imposible: los invita a imitar la perfección misma de su padre celestial. De hecho, lo esencial de este «programa» descansa en la persona de Jesús y en la revelación que él hace de Dios: el obrar de su Padre, que es nuestro Padre, se presenta como modelo del obrar del discípulo. Se necesita, pues, que la fuerza misma de Dios le permita realizar

[11] Sobre las Bienaventuranzas, consultar especialmente: J. Dupont, *Le message des Béatitudes* (CE 24; París 1978); P. E. Jacquemin, *Les Béatitudes selon saint Matthieu* (Mt 5,1-12a): ASgn (II) 66 (1973) 50-63; P. A. Giguère, J. Martucci, A. Myre, *Cri de Dieu - Espoir des Pauvres* (París 1977); S. Légasse, *Les Pauvres en esprit* (París 1974); J. Mateos/F. Camacho, *Código de la alianza mesiánica: el sermón del monte,* en *El Evangelio de Mateo* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1981) 51-79.

[12] Sobre el conjunto del Sermón de la montaña ver sobre todo: A. M. Hunter, *Un idéal de vie. Le sermon sur la montagne* (París 1975); J. Hamaide, *Le Discours sur la montagne. Charte de vie* (París 1973); J. Jeremias, *Paroles de Jésus. Le sermon sur la montagne. Le Notre Père* (París 1963); R. Schnakkenburg, *Le Message moral du Nouveau Testament* (Le Puy 1963) 19-150; id., «Le sermon de Jésus sur la montagne et l'homme d'aujourd'hui», en *L'Existence chrétienne selon le Nouveau Testament* I (París 1971) 105-125.

ese imposible, sin aminorar la responsabilidad de su conducta, por la que, finalmente, será reconocido (12,23) y juzgado (7,23; 25,40.45).

El Padre es a la vez principio y término del comportamiento exigido por Jesús[13]. Las prácticas judías de la limosna, la oración y el ayuno (6,1-18) siguen teniendo actualidad para el cristiano, pero «en lo secreto, ante el Padre», y no para obtener la aprobación de los hombres. Dentro de esta explicación ha colocado Mateo el «padrenuestro», por ser la relación de intimidad filial del discípulo con el Padre la que suscita en él ese comportamiento de justicia.

La justicia del reino supone un compromiso efectivo y sincero en el servicio de Dios: si la relación común con el Padre crea la comunión fraterna, su autenticidad se mide por los hechos. Se impone una elección irrevocable para servir confiadamente y sin inquietud (6,25-34) al único Maestro, mediante un desapego de tesoros ilusorios (6,19-21). El comprometerse con Dios determina una conducta respetuosa y paciente para con el hermano. Aquí interviene la «regla de oro» de la solidaridad humana (7,12), muy conocida del helenismo y del judaísmo.

Esta «regla de oro», en forma negativa, se encuentra ya en la Biblia: «No hagas a otro lo que a ti no te agrada» (Tob 4,15). El célebre doctor fariseo Hillel insiste en ella: «No hagas a otro lo que no quieras que hagan contigo. Ahí está toda la ley; lo demás es sólo explicación. ¡Ve y apréndelo!» (*Talmud de Babilonia,* tratado *Shabbat* 31a). Hay testimonio de ella, en formas diversas, entre autores paganos como Herodoto e Isócrates, Séneca o Confucio. Pero es de notar que Jesús le da forma positiva.

Puesta en boca de Jesús, es una llamada a una continua superación donde se manifiesta, no ya el juego calculado de la justicia social, sino el impulso del amor divino que regenera al hombre. Para vivir esa realidad se impone un constante discernimiento de la acción: los actos a que compromete la oración al Padre deben revelar al cristianismo lo que es.

[13] Entre la abundante literatura sobre el Padrenuestro, ver, sobre todo, J. Dupont y P. Bonnard, *Le Notre Père* (Mt 6,9-13): CBi 4 (1966) 51-79; H. Schürmann, *La Prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus* (París 1965); cf. igualmente J. Carmignac, *A l'écoute du Notre Père* (París 1971).

2. *El servicio misionero*

La comunidad reunida por Jesús es de por sí misionera, porque la misión no es otra cosa que la participación del discípulo en la acción del Maestro (*10,24-25*). Las condiciones del testimonio que darán los discípulos[14] entroncan con el mensaje de las bienaventuranzas: igual que el Maestro, el discípulo tendrá que sufrir, pero al perseguido se le ha prometido el Espíritu de Jesús (10,20; cf. 12,28); el enviado es mensajero de paz, pero no será siempre acogido, y a menudo su llegada será signo de contradicción. Las luchas que, en nombre de Cristo, enfrentan a los hermanos (10,35-36) anuncian una paz superior que se gesta dolorosamente a través de la larga historia del enfrentamiento de las libertades humanas (24,8).

3. *Discernimiento y crecimiento espiritual*

El discurso en parábolas (cap. 13)[15] revela la ambigüedad *del corazón del destinatario en su recepción concreta del men*saje, como lo hace notar la parábola del sembrador (13,3-9.18-23).

La parábola es revelación en acto, porque opera inmediatamente sobre el que la escucha y se abre a su comprensión, es decir, sobre todo hombre que desea de verdad que se le dirija la palabra: esa actitud es la que hace que la «multitud» llegue a la escucha del «discípulo». La vida cristiana es el lugar donde se anticipa para cada uno el juicio final, en la interpelación dirigida a su libertad.

4. *El servicio pastoral*

Una comunidad cristiana se reconoce ante todo por la importancia que concede a los «pequeños», considerados no sólo

[14] Sobre este discurso, ver: L. Deiss, *La discours apostolique ou le discours de la mission, Mt 10:* «Spiritus» 12 (1962) 281-291 y 16 (1963) 245-256. Artículos sugestivos: P. Ternant, *L'envoie des Douze aux brebis perdues* (Mt 9,36-10,8): ASgn (II) 42 (1970) 18-32; W. Trilling, *Confession sans crainte* (Mt 10, 26-33): ASgn (II) 43 (1969) 19-24; *Disponibilité pour suivre le Christ* (Mt 10,37-42): ASgn (II) 44 (1969) 15-20.

[15] Cf. J. Dupont, «Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles», en *L'Evangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie,* ed. M. Didier (Gembloux 1972) 221-257.

como grupo social, sino sobre todo en su singularidad personal. Cada uno de ellos, efectivamente, es la expresión concreta de la presencia de Jesús «en medio de ellos» (18,5.20). Entre estos «pequeños», creyentes débiles y pecadores, Jesús incluye los «niños» (18,2-5), cuya actitud de acogida y de disponibilidad es condición para entrar en el reino, es decir, para participar en la vida cristiana. Semejante comportamiento exige la conversión interior y la humildad, la decisión intrépida y la responsabilidad para con el que se extravía[16].

Esta preocupación mutua por los «hermanos» exige mucho: en particular paciencia y misericordia. En caso de falta, no hay que fulminar precipitadamente una excomunión, sino ver cómo la comunidad puede ser, al tiempo, testigo y responsable del perdón divino (18,18): sin forzar a conversión al hermano eventualmente obstinado, se le puede confiar a la gracia de Dios. De hecho, es la misericordia sin límites (18,22) la que fundamenta, en definitiva, la verdad de la comunión: el recibir gratuitamente el perdón de Dios compromete a compartirlo con los hermanos.

Así aparece el servicio pastoral en la Iglesia de Jesús: todos son invitados a tomar parte en él, conscientes de ser, a un tiempo, pecadores perdonados y custodios de la misericordia divina, al igual que el Maestro, mediante una atención constante y afectuosa à cada uno, sobre todo, al «pequeño», de lo cual todos son responsables.

5. *La exigencia radical*

El discurso sobre «la venida del Hijo del hombre» (caps. 24-25), al que unimos aquí la larga acusación de Jesús (cap. 23) es una revelación: el juicio de salvación que pronuncia Dios sobre la humanidad comienza a realizarse; culmina en la muerte y la resurrección de Jesús. El desenmascaramiento de la ceguera e hiprocresía afecta no sólo a los escribas y fariseos del tiempo de Jesús, sino también a los guías, teóricos y militantes de la comunidad de Mateo, es decir, a los teólogos y jefes de

[16] Cf. P. Bonnard, «Composition et signification histórique de Matthieu XVIII», en *De Jesús aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques*, ed. I. de la Potterie (Gembloux 1967) 130-140; S. Légasse, *Jésus et l'enfant. «Enfants» «petits» et «simples» dans la tradition synoptique:* EB (París 1969) 17-23, 32-36, 215-245; ver también E. Cothenet, *Sainteté de L'Eglise et péchés des chrétiens:* NRT 96 (1974) 449-470.

las Iglesias. La comunidad cristiana es invitada a evitar desviaciones análogas a las de los fariseos. El contenido positivo de esos apóstrofes se encontraba ya en el discurso del monte, en forma de proclamación y enseñanza. Aquí se pronuncia un juicio, cuya severidad está a la altura del respeto que manifiesta Jesús a los que estigmatiza, como lo indica, al final, la doble cita de la Escritura (23,38-39): Jr 22,5 y Sal 118,26.

Siguiendo la tradición judía apocalíptica, en particular el Apocalipsis de Henoc, Mateo ve en Jesús la realización de la visión de Daniel quien contempló a «un como hijo del hombre que venía sobre las nubes del cielo» (Dn 7,13-14). Es el único que habla de la «parusía» o «alegre entrada» de Jesús: no se trata sólo de un retorno, sino de la llegada a la historia presente del reino permanente de Dios. Esta venida realiza un juicio de salvación que invita al hombre a un compromiso concreto. Históricamente la muerte y la resurrección de Jesús hacen entrar el reino de los cielos en su fase final: el tiempo del señorío del Hijo del hombre; en su culminación, la humanidad entrará en el reino del Padre[17].

El Hijo del hombre viene al corazón de este mundo[18]. Las situaciones de crisis amenazan la unidad de la comunidad: pretendidos mesías, rumores alarmantes, escándalos, traiciones, falsos profetas, aumento de la iniquidad. Esto sucede en todas las épocas, pero reclama constancia en la prueba e invita a proseguir la proclamación de la buena noticia, con la seguridad del advenimiento del Hijo del hombre, es decir, de su presencia indefectible en su comunidad. El Resucitado da sentido y valor a la existencia humana, reúne las naciones e inaugura la nueva creación.

Puesto que *al advenimiento del Hijo del hombre* se desarrolla en el presente de la historia (24,42.46), la vigilancia se convierte en el clima de discernimiento de la vida cotidiana. Se trata de tomar en serio la vida, de asumir responsabilidades, de desarrollar la previsión del amor y de arriesgar los dones recibidos: es eso lo que expresan las parábolas del regreso del amo o de la llegada del esposo (cap. 25). Se refieren al tiempo de la

[17] Ver especialmente: T. Preiss, «La Mystère du Fils d l'homme», en *La Vie en Christ* (Neuchâtel 1951), 74-90; A. Duprez, *Le jugement dernier* (Mt 25,31-46): ASgn (II) 65 (1973), 17-28.

[18] Cf. A. Feuillet, «Parousie», en DBS VI (1960) col. 1331-1419; «Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique», en *Etudes d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament* (París 1975) 435-493.

Iglesia, en el que Jesús, que ha confiado a los hombres su misión, vuelve continuamente para invitar al cristiano al compromiso radical. Mateo, que leía la historia de la Iglesia en la de su comunidad, era consciente del peligro que constituía la espera de una parusía inminente del Hijo del hombre. Por eso quiere prevenir a los creyentes contra el desaliento, la tibieza del sopor y la irresponsable ruptura del compromiso.

La prueba decisiva de la pertenencia al reino es la práctica de las obras de misericordia, no sólo para con los discípulos, esos «pequeños» víctimas de la persecución, sino también para con todos los hombres en situación de angustia.

6. *Israel, la Iglesia y el reino*

El evangelio de Mateo termina con la proclamación de la *misión universal* (28,16-20)[19], que realiza la promesa hecha a Abrahán: «En ti se bendecirán todas las naciones de la tierra» (Gn 12,3). En adelante, la fuerza operante de Dios está a disposición de todos y se extiende a todos los momentos de la historia humana, hasta la consumación. Cristo, que da cumplimiento a la promesa, ya no está sometido al tiempo ni al espacio; por ser el Hijo de Dios hecho hombre, es el único que puede realizar esa presencia ofrecida a todos y confiada al reconocimiento de todos.

Para Mateo, la *Iglesia* se construye viviendo y proclamando a Jesús, que reúne a todas las naciones del mundo y las sumerge, por el bautismo, en su muerte y resurrección, para hacerles compartir la vida del Padre en el Espíritu. La Iglesia subsiste por la presencia (18,2.20) «en medio de ella» de Cristo, su Señor, cuyo rostro humano y divino nunca acabará de descubrir. Se despliega en una tensión donde crece la esperanza de reunirse con él en el reino del Padre, prefigurado por la eucaristía (26,29). La Iglesia es el «verdadero Israel» sólo en la medida en que, eclipsándose detrás de la persona de Jesús, atestigua fielmente que *Israel* se encuentra realizado, no en la comunidad terrena, sino en Jesús, Cristo y Señor, presencia universal y permanente del reino de los cielos en crecimiento[20].

[19] Ver W. Trilling, *De toutes les nations faites des disciples* (Mt 28,16-20): ASgn (II) 28 (1969) 24-37.

[20] Sobre la relación Israel-Reino, cf. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Fax, Madrid 1970) y K. Thieme, *Le Mystère de l'Eglise et la vision chré-*

La *misión de Israel* era señalar la venida del Mesías, Hijo de David, y permitir la encarnación del Hijo de Dios en Jesús Nazareno. Se prosigue hasta que la venida y la encarnación alcancen su pleno desarrollo histórico (cf. 10,23)[21], es decir, hasta la consumación del mundo (28,20). La *vocación de la Iglesia* no es diferente, puesto que el plan divino de salvación es único, pero también se sitúa a la luz del cumplimiento ya realizado en la muerte y resurrección de Jesús.

Dado que el *reino de los cielos,* acaecido plenamente en Cristo, no cesa de crecer en la carne de la humanidad, el Israel histórico, aunque cerrado a esa realización, conserva su misión de vigilante. Recuerda a la Iglesia que no se puede instalar como si ya practicara todas las enseñanzas de Jesús, como si viviera perfectamente las bienaventuranzas y la justicia sobreabundante, como si ya no tuviera nada que esperar de su Señor. Mateo, verdadero hijo de Israel, se daba cuenta de todo eso. Por ello no idealiza la *comunidad cristiana.* Nunca la identifica con el *reino de Dios,* cuya proximidad proclama. Invita a los lectores de su evangelio a convertirse juntamente al Señor vivo, es decir, a hacerse como los pequeños (18,3-4) para entrar en el reino de los cielos. Los conduce a redescubrir la humildad de una Iglesia de poca fe, que recibe en pleno rostro la contestación de un mundo roto, y que no tiene más seguridad que la presencia de Jesús que la instituye, ni otra vocación que el reino.

tienne de l'Ancienne Alliance; R. Schnackenburg-K. Thieme, *La Bible et le Mystère de l'Eglise* (París 1964) 139-197; J. Mateos/F. Camacho, *El Israel mesiánico,* en *El Evangelio de Mateo,* o. c., 47-110.

[21] Cf. N. Lohfink, «Problèmes de méthode pour un 'Traité des Juifs' dans une perspective chrétienne», en *Sciences bibliques en marche* (Tournai 1969) 173-192.

CAPITULO V

¿QUIEN ES MATEO?

EL EVANGELIO Y LA TRADICION

La tradición cristiana ha identificado comúnmente al evangelista Mateo con el apóstol Leví del que habla el evangelio; aunque no se pueda probar esta identificación, no por ello disminuye la credibilidad del primer evangelio. Este, como hemos visto, hunde sus raíces, indubitablemente, en el medio palestinense en que la Iglesia apostólica daba sus primeros pasos y padecía las primeras persecuciones. No nos alejamos de la verdad al relacionar este evangelio con el grupo de los Doce, y más precisamente con Mateo-Leví, al menos en cuanto a su núcleo primitivo, tal vez escrito en arameo. Es evidente, por otra parte, que el trabajo de redacción llevó su tiempo y que otros discípulos de la primera hora intervinieron en ella hasta llegar a la redacción definitiva, en griego. A veces se ha atribuido el trabajo redaccional a la llamada «escuela de Mateo»[1]. Sea como fuere, no se puede negar la intervención del apóstol-evangelista en el nacimiento de este evangelio; por tanto no es inútil recoger las informaciones que sobre él poseemos.

1. *Datos del evangelio*

El nombre de Mateo —que significa «Don de Dios» o «Dios-dado», en griego «Teodoro»— aparece mencionado en todas las listas de apóstoles del Nuevo Testamento (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; Hch 1,13). La tradición sinóptica refiere la vocación de Leví, un «publicano» o recaudador del impuesto romano (Mc 2,13-14; Lc 5,27-28), a menos que se trate de un «levita».

Marcos lo llama «hijo de Alfeo» y refiere que recibió a Jesús en su casa (Mc 2,15); pero el primer evangelio lo llama

[1] Es el título de un libro de gran repercusión: K. Stendahl, *The school of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Upsala 1954).

Mateo (9,9) y recuerda su profesión (10,3). Según el relato evangélico, su patria sería Cafarnaún. Aunque sea poco común llevar dos nombres semíticos, se habló más tarde de Leví-Mateo, lo mismo que se hizo con Simón-Pedro; ¿le pondría Jesús el sobrenombre de Mateo?

Según el testimonio de Papías, obispo de Hierápolis en Asia Menor hacia 110 ó 120, Mateo habría «agrupado en orden» y «en lengua aramea» —o «según un modo hebraico»— las «sentencias» *(logia)* o palabras del Señor. Dicho autor, citado en el siglo III por el historiador cristiano Eusebio de Cesarea, quería con ese testimonio autentificar el evangelio griego de Mateo, conocido en su época. La inscripción «según Mateo» que figura en cabeza de los manuscritos del evangelio atestigua la antigüedad de tal tradición.

2. *Datos de la tradición*

Diversos autores eclesiásticos apuntan datos de su vida ulterior que son prácticamente incontrolables: según unos en el año 42 habría abandonado Palestina para evangelizar Etiopía; según otros para evangelizar a los partos o Persia, el Ponto Euxino, Siria o bien Macedonia e incluso Irlanda.

Son también divergentes las informaciones sobre su muerte: primero aparece como natural; luego las Iglesias griegas veneran su martirio en la corte de Etiopía. Sus reliquias habían sido transportadas primero a Pestum y luego, en el siglo X, a la cripta de la catedral de Salerno. Su fiesta se celebra el 16 de noviembre en la Iglesia griega y el 21 de septiembre entre los latinos.

Su tumba fue visitada por numerosos peregrinos que lo invocaban como patrono de cambistas y aduaneros. A medida que se popularizaba su culto, se fueron añadiendo rasgos legendarios a su biografía, y surgieron costumbres en los lugares de culto. Así, en los países germánicos, el 21 de septiembre, día de su fiesta, es llamado «día del invierno», porque permite a los campesinos presagiar la temperatura de los meses de invierno. Hasta hace poco todavía en ese día tenían lugar manifestaciones folklóricas tomadas de la fiesta de otoño de los germanos: las muchachas casaderas arrojaban al agua coronas y dulces, pidiendo al santo la felicidad para sus hogares. También se hace remontar hasta san Mateo el uso del agua bendita.

1. *El evangelista*

La iconografía suele ser reflejo de la tradición eclesial. Numerosas miniaturas, pinturas o mosaicos representan a san Mateo escribiendo su evangelio al dictado de un ángel que representa la inspiración divina. El ángel, con los rasgos de un joven, se ha convertido en un símbolo del primer evangelio, porque éste comienza con la genealogía humana de Jesús.

La representación de los *cuatro evangelistas* según la visión de los cuatro animales de Ezequiel (1,5-14) deriva de los comentarios patrísticos. Fue adoptada en la iconografía y la escultura desde el siglo V, como en San Vital de Rávena (hacia 530) o en las cubiertas de marfil del evangeliario de Milán y el pergamino purpúreo de la catedral de Rossano (siglo VI). A partir del siglo VII, los miniaturistas representan a los evangelistas ante su escritorio, flanqueados por sus respectivos símbolos: evangeliarios de Lindisfarne, Saint-Médard de Soissons, o el de Viena, llamado de «Carlomagno».

En el arte románico, los evangelistas aparecen entre los apóstoles y los mártires, como en el claustro de Moissac (siglo XII); en el siglo XIII se les ve a hombros de los grandes profetas, para indicar la concordancia de los dos Testamentos (vidrieras de Chartres, de 1220, puerta dorada de Bamberg, de 1250). El púlpito de Pisa representa a los cuatro evangelistas sosteniendo la estatua de Cristo. Fray Angélico y luego los pintores y escultores del Renacimiento volverán a tomar el simbolismo de los cuatro evangelistas de un modo bastante estereotipado; es una excepción el cuadro de los cuatro evangelistas de Jordaens, que impresiona por su realismo.

También se encuentran representaciones individuales de *san Mateo*. Hay dudas en reconocerlo en un fresco del siglo IV en el cementerio de los santos Pedro y Marcelino de Roma, así como en un sarcófago de la misma época de la catedral de Apt y en un sarcófago de Arlés. Tras la época de las representaciones convencionales de los mosaicos de Rávena (siglo VI), del baptisterio de San Marcos de Venecia (siglo XI) y de las miniaturas carolingias, se ven aparecer imágenes personalizadas de san Mateo, sobre todo en el período gótico, por influencia de la «leyenda áurea». Los miniaturistas, y luego los escultores y pintores se interesan por la vocación del evangelista y la comida que ofrece a Jesús. Así las telas del Caravaggio (siglo XVI)

en la capilla del Cardenal Mateo Cantarelli en San Luis de los Franceses de Roma, particularmente la que representa «la vocación del publicano», o «la comida en casa de Leví» del Veronese.

La leyenda del apóstol, patrono de los banqueros, también ha sido tratada frecuentemente por los imagineros, vidrieros y escultores de la Edad Media: lo vemos asesinado, con la espalda atravesada por una espada, mientras celebraba la eucaristía.

2. *El evangelio*

No podemos dejar de mencionar la *Pasión según san Mateo* de Juan Sebastián Bach, compuesta en 1729, obra grandiosa, donde el recitativo se entreteje con coros y arias meditativas. Destaca la capacidad que tiene el autor en hacer participar a la comunidad en el relato evangélico gracias a las partes corales que expresan la conciencia eclesial ante el sufrimiento y muerte del Salvador; de la obra se desprende una inmensa paz que testimonia la profunda fe de su autor.

También el séptimo arte se ha interesado por san Mateo: hace veinte años, Pier Paolo Pasolini llevaba al cine *El evangelio de Jesús según san Mateo.* El Maestro aparece como un profeta-tribuno que subyuga a los discípulos y a la multitud con la fuerza de su palabra. Su realizador, novelista y director de escena, se decía no creyente, pero le impresionaron la exigencia y radicalidad del Cristo mateano, e intentó plasmarlo, a través de la mirada de los creyentes, como un hombre que llega hasta el límite extremo de lo humano. Para ello somete el film a un ritmo rápido; Jesús se manifiesta decidido y rudo, simple y sediento de absoluto. La música de Bach apoya los momentos sublimes, mientras que cantos populares modernos subrayan lo sencillo. El escenario es un pueblecito pobre de la Apulia.

COMENTARIOS DEL EVANGELIO

Desde su composición, el evangelio de Mateo no ha cesado de nutrir la piedad y suscitar la reflexión. Es el más citado de los evangelios sinópticos por los primeros escritores eclesiásti-

cos y Padres de la Iglesia[2], sin duda porque es el que concede más espacio a las enseñanzas de Jesús. Es también el evangelio palestinense por excelencia; Orígenes dice —según referencia del historiador eclesiástico Eusebio—, que este evangelio se dirigía «a los creyentes procedentes del judaísmo». Finalmente, la tradición lo ha considerado constantemente como el «evangelio eclesial»[3], es decir, el que ha sido punto de partida para elaborar la doctrina de la Iglesia.

Entre los comentarios antiguos hay que citar principalmente a Orígenes († 254) que escribió un comentario en griego, del que sólo se han conservado algunos pasajes[4]. Entre los Padres griegos, san Juan Crisóstomo († 407) escribió 90 homilías sobre el evangelio de Mateo, y san Cirilo de Alejandría († 444) un comentario. Dos obras destacan entre los latinos: una «lectura continua» de Mateo[5], de San Hilario de Poitiers († 367), donde pone de relieve el misterio de salvación en acción; un poco más tarde, un comentario de san Jerónimo († 420)[6], que subraya la dimensión histórica del evangelio, antes de pasar al sentido espiritual alegórico. Estas dos obras fueron muy utilizadas después por otros comentaristas latinos como san Agustín († 430), Beda el Venerable († 735), Rabano Mauro († 856) o Tomás de Aquino († 1274).

[2] Ver la importante tesis de E. Massaux, *Influence de l'Evangile de saint Mattieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée* (Gembloux 1950).

[3] Páginas interesantes sobre esta denominación, en A. M. Malo, «L'Evangile de saint Matthieu, évangile ecclésiastique», en *L'Eglise dans la Bible,* ed. C. Matura (Brujas 1962) 19-34.

[4] Orígenes, *Commentaire sur saint Mathieu,* texto y trad. franc. por R. Girord, libros X y XI, Sources chrétiennes 162 (París 1970) 19-34.

[5] Hilario de Poitiers, *Sur Matthieu,* I y II; trad. de J. Doignon, Sources chrétiennes 254 y 258 (París 1978-1979).

[6] Jerónimo, *Commentaire sur saint Matthieu,* I y II; trad. de E. Bonnard, Sources Chrétiennes 242 y 259 (París 1977-1979).

CONCLUSION

La obra de Mateo sigue apareciendo, todavía hoy, como el «evangelio eclesial». No sólo por ser el único que habla de la «Iglesia» (16,18 y 18,17), sino, sobre todo, porque su composición literaria y su pensamiento teológico están modelados por esa realidad viva del reino de los cielos que se acerca a los hombres. La teología de Mateo está profundamente enraizada en lo humano: si Jesús da cumplimiento a las promesas históricas del Dios de Israel, colma también las esperanzas enclavadas en el corazón de su criatura, humanidad y cosmos. El mismo vocabulario mateano se hace eco de ello.

Cuando Mateo habla de Jesús tiene preferencia por el título de «Hijo del hombre» y es el único en llamarlo «Enmanuel», es decir, Dios con nosotros (1,23; cf. 28,20). Y hace que Jesús aparezca como la imagen viva en que cada hombre puede contemplar el sentido de su destino. Lo presenta como el que asume al mundo, donde el hombre realiza su misión de ordenador, constructor, usufructuario, instituyendo en él un espacio de justicia, de armonía y de participación que lo transforma radicalmente. El uso que hace Mateo de los términos que designan al hombre, su ambiente y sus relaciones, señala la penetración eficaz del reino de los cielos en las realidades terrenas hasta su total transfiguración. Así, el lenguaje sobre el reino se puede nutrir con el simbolismo tomado del mundo material y relacional, puesto que el reino invade y anima las cosas de la tierra para hacerlas transparentes a la acción del Enmanuel.

PARA CONTINUAR EL TRABAJO

He aquí algunos trabajos de conjunto para orientar la investigación sobre el texto de Mateo y ahondar en su mensaje:

• *Una presentación vulgarizada,* pero sugestiva y bien hecha, se encuentra en la revista «Aujourd'hui la Bible». Se han consagrado a Mateo tres números, y otros a los géneros literarios propios de los evangelios: al evangelio, los números 119 al 121; a los relatos de la infancia, el número 135; a los pasajes sobre Juan Bautista, el 122; a

las Bienaventuranzas, el 129; a los estilos del evangelio, el 123; a los milagros, el 130; a la parábolas, el 128; a la transfiguración, el 127; a los discípulos, el 131; a la eucaristía, el 133; al estilo apocalíptico, el 134; a los textos sobre la pasión y la resurrección, los números 124 a 126, y el 136 a la figura de Jesús *(Journal de la Vie)* (París 1973).

• *Tres artículos de enciclopedia* que ofrecen una visión de conjunto sobre el autor, la composición del primer evangelio y la teología que en él se desarrolla: *Matthieu* (Evangile selon saint), por L. Vaganay, artículo del DBS V (1957), col. 940-956. Este artículo intenta completar el de DB IV, col. 872-896, de P. Mangenot, aunque el de L. Vaganay se sitúa fundamentalmente en el plano de la composición y de la utilización de las fuentes; *Matthieu* (saint), por J. Radermakers, artículo del DS X (1978), col. 780-797. Presentación sucinta del evangelio se analizan en él las líneas fundamentales de su enseñanza espiritual y de su teología, cón bibliografía escogida; *Matthieu* (saint), por E. Cothenet, artículo de la enciclopedia *Catholicisme* VIII (1979), col. 902-929. El evangelio de Mateo es tratado aquí tanto desde un punto de vista crítico (fuentes, problemas de redacción y de composición) como desde la perspectiva teológica, con bibliografía selecta. Representa una excelente síntesis, completa y equilibrada, sobre el primer evangelio.

• Un artículo de trabajo destinado a ayudar a los lectores en la comprensión de este evangelio ofreciendo algunas pistas interesantes: *L'Évangile de Saint Matthieu: quelques clés de lecture,* por J. Dupont, en *Communautés et Liturgie* (1975) 1, 3-40. Basándose esencialmente en el texto del evangelio, el autor muestra sucesivamente cómo da Jesús cumplimiento al Antiguo Testamento, su identidad de Mesías y de Hijo de Dios a lo largo de todo el evangelio, la enseñanza que Jesús imparte a sus discípulos y su papel de juez de las acciones humanas. J. Dupont, fino conocedor de Mateo, guía paso a paso al lector por el texto, conduciéndolo a una asimilación progresiva del primer evangelio.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

H. Troadec, *L'Évangile selon saint Matthieu* (París 1963). Buen comentario, sucinto y sugestivo del conjunto del evangelio.

P. Bonnard, *El Evangelio según san Mateo* (Madrid, Ed. Cristiandad). El mejor comentario actual en lengua española: juicioso y bien informado. El autor, protestante, desarrolla, siguiendo el texto, una exégesis precisa, a la vez literaria y teológica, aunque no presenta una síntesis de conjunto.

B. Rigaux, *Témoignage de l'Evangile de Matthieu* (París 1967). Presentación sugestiva e inteligente del evangelio mateano: su composición, sus características, su contenido, los rasgos sobresalientes de su teología. Libro interesante para un trabajo de profundización.

W. Trilling, *L'Évangile selon Matthieu* (París 1971). Comentario espiritual, traducido del alemán, basado en un análisis exacto y matizado del texto. Obra de un excelente exegeta católico, autor de otros trabajos serios sobre este mismo evangelio.

X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon saint Matthieu* (Lyon 1972). Precioso instrumento de trabajo: el autor, jesuita francés, exegeta renombrado, presenta algunos textos importantes de Mateo que no había comentado en sus *Estudios de Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, [2]1982); no toca los relatos de la Pasión y de la Resurrección, a los que había consagrado dos libros: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca, Sígueme, 1963); y *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982).

J. Radermakers, *Au fil de l'Évangile selon saing Matthieu,* t. 1: texto; t. 2: lectura continua (Bruselas [2]1974). El autor se esfuerza en la comprensión de la teología del evangelio mateano, analizando con precisión las peculiaridades literarias y la estructura del texto. También intenta hacer resaltar su actualidad para la vida cristiana.

E. Charpentier, *Lecture de l'Évangile selon saint Matthieu* (París 1974). Introducción, sencilla al mismo tiempo que rica y práctica, al estudio del primer evangelio. A pesar de su insuficiente unidad, es el mejor instrumento de trabajo para los principiantes.

P. Jullien de Pomerol, *Quand un évangile nous est conté.* Análisis morfológico del *relato de Mateo* (Bruselas 1980). No es un comentario, sino una investigación de las estructuras narrativas del primer evangelio, según el método utilizado por el folklorista ruso V. Propp para el estudio de los cuentos populares. Otra manera de leer el evangelio. Tiene una laguna al no tratar apenas de los discursos.

De los comentarios al Evangelio de Mateo escritos recientemente en España indicaremos únicamente dos:

I. Gomá, *El Evangelio según san Mateo.* 2 vols. (Madrid, Marova, 1976-79). Amplio comentario para quienes deseen profundizar en el estudio de este evangelio, así en el aspecto teológico como en las múltiples cuestiones exegéticas que plantea.

J. Mateos/F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982). Pertenece a la serie «Lectura del Nuevo Testamento». Obedece, por tanto, a una línea doctrinal un poco diferente a la de los anteriores, cimentando su explicación exegética sobre tres puntos: trasfondo constante del AT; rigurosa unidad de la obra, que permite relacionar unos pasajes con otros y explicar unas perícopas por otras; lenguaje simbólico del evangelio, que es preciso tener presente para penetrar su sentido teológico. Todo él tiene una orientación catequética por haber sido escrito para una comunidad en dura oposición al judaísmo circundante. De ahí sus ataques a la piedad farisea y a la interpretación casuística de la Ley y que resalte la actividad mesiánica y salvadora de Jesús, su filiación divina y su resurrección.

FRANÇOIS BOVON

EVANGELIO DE LUCAS Y HECHOS DE LOS APOSTOLES

INTRODUCCION

Por muchos conceptos es original la obra de Lucas dentro de la literatura del Nuevo Testamento.

Mientras Mateo, Marcos y Juan, se centran, aparentemente, sólo en la vida de Jesús, Lucas divide su obra en dos tomos, el *Evangelio* y los *Hechos;* así distingue más claramente el tiempo de Jesús y el de los comienzos de la Iglesia.

Desde su primera frase refiere Marcos su proyecto literario al escribir un «evangelio». Lucas, más modestamente, declara que va a hacer un relato de todo lo ocurrido. Si bien, como veremos, esto no excluye una intención teológica.

Lucas es el más griego de los autores del Nuevo Testamento. Maneja con cierta elegancia la lengua común hablada entonces; tiene la preocupación de hacerse comprender por unos oyentes que no están muy al corriente de las tradiciones judías; el lector occidental moderno encuentra fácil su lectura.

En todas las épocas se ha insistido en la delicadeza de Lucas. Poetas como Dante lo han presentado como el evangelista de «la mansedumbre de Cristo»; pintores como Rembrandt han encontrado en él fuente de fecunda inspiración. Relatos como el del hijo pródigo o los discípulos de Emaús están en la memoria de todos, y, en el correr de los siglos, todos los movimientos de renovación religiosa, comenzando por las órdenes religiosas, han buscado modelo en la descripción de la primera comunidad de Jerusalén.

Expondremos la presentación de su obra en seis apartados:

1. Texto de la obra y su lugar en el canon de las Escrituras.
2. Lengua de Lucas.
3. Los dos libros a Teófilo.
4. Intención del autor y composición de la obra.
5. Teología.
6. Autor.

CAPITULO PRIMERO

EL TEXTO Y SU LUGAR EN EL CANON DE LAS ESCRITURAS

El evangelio de Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles han sido escritos por el mismo autor. A diferencia de los otros evangelistas, este autor se expresa personalmente en el prólogo («*me* ha parecido bien...») y, bajo un «nosotros», en el libro de los Hechos (Hch 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16). Sin embargo, guarda el anonimato, a diferencia de Pablo en sus cartas o de Juan en el Apocalipsis. Sólo se menciona el destinatario de la obra, un tal Teófilo, a quien va dedicada. Pero, aparte su nombre, lo ignoramos todo de ese personaje. Si se respetaron las reglas de edición de la antigüedad, financió, sin duda, la copia de varios ejemplares de la obra, favoreciendo así su difusión. Lo que quiere decir que el beneficiario de esta dedicatoria debía de gozar de cierta holgura económica. Podemos suponer además que era cristiano o al menos simpatizante de la Iglesia, puesto que Lucas espera que su obra lo conforte en la fe.

I. EL EVANGELIO Y LOS HECHOS EN LOS MANUSCRITOS

Las primeras copias de la obra de Lucas por desgracia han desaparecido. Los traductores modernos se apoyan en una edición del texto griego que es el resultado de un trabajo intenso y secular sobre los manuscritos que se han conservado. Ahora bien, ninguno de los manuscritos conocidos transmite los Hechos de los Apóstoles inmediatamente después del evangelio de Lucas. Esta anomalía se explica diciendo que en el siglo II el evangelio de Lucas se separó de los Hechos de los Apóstoles y se unió a los otros tres evangelios para constituir un primer *corpus*, una primera colección canónica. Los evangelios se copiaron en el orden que tienen en la actualidad, o bien en el orden occidental: Mateo, Juan, Lucas, Marcos. (El orden occidental aparece principalmente en los testigos más antiguos de

las traducciones latinas de los evangelios). Es una razón doctrinal, la autoridad conferida a los evangelios, lo que explica esta escisión. Un poco más tarde, gracias sobre todo a los esfuerzos de Ireneo (hacia 180), también se reconoció a los Hechos autoridad apostólica y canónica. A ejemplo de las cartas paulinas que habían sido agrupadas en una compilación, los Hechos fueron unidos a los cuatro evangelios, inmediatamente después de Juan, o bien a las cartas católicas que también se intentaban recopilar. El lugar de los Hechos en nuestras biblias, entre el evangelio de Juan y las cartas, es un testimonio del retraso de esta obra respecto al evangelio en el proceso de canonización.

Mientras que para nosotros la Biblia forma un todo, en la Antigüedad, las Sagradas Escrituras consistían más bien en una serie de colecciones. Hay que esperar al siglo IV y al triunfo del cristianismo para tener una Biblia entera en pergamino. Incluso más tarde, se copiaron, con frecuencia, los evangelios por un lado y las cartas por otro, siguiendo costumbres ancestrales.

Por otra parte, el soporte material del texto bíblico fue durante mucho tiempo el papiro, material menos costoso que el pergamino. Si los monjes de Qumrán podían permitirse el lujo de tener suntuosos rollos de pergamino, los cristianos se contentaron durante tres siglos con *códices* (formato del libro) de papiro. Los testimonios más antiguos de la obra de Lucas adoptan esa forma y son de esa materia, pero se remontan más allá de la división de los dos libros: ninguno nos transmite juntos el evangelio y los Hechos. El P^{75}, es decir, el Papiro n.° 75 (= Bodmer XIV-XV), propiedad de la Fundación Bodmer en Cologny (Ginebra), data del siglo III: contiene, en gran parte, los evangelios de Lucas y Juan. El P^{45}, uno de los Papiros Chester Beatty (= Chester Beatty I), conservado en Dublín, contiene amplios extractos de los cuatro evangelios y de los Hechos. Los primeros pergaminos, también los más célebres, el Sinaítico, el Alejandrino (los dos en Londres, en el British Museum) y el Vaticano, reproducen Lucas y Hechos en el orden en que los leemos en nuestras biblias, es decir, separados uno de otro por el evangelio de Juan.

Los cristianos que copiaban entonces la Biblia preferían colocar juntos los evangelios, según una unidad temática, a continuación unos de otros, incluso sabiendo que Lucas y Hechos tenían un mismo autor. Les importaba más el Espíritu, autor divino de las Escrituras, que la mano humana inspirada que los había redactado.

Por otra parte, en la época patrística, la Biblia no era ante todo una obra destinada a la lectura y edificación personal: era un libro litúrgico cuya lectura pública se hacía de modo continuo o siguiendo una selección de perícopas. Este uso explica el que varios manuscritos no nos transmitan el texto completo de Lucas-Hechos y que otros se presenten abiertamente como leccionarios, es decir, como colecciones de textos. Ningún manuscrito nos transmite Lucas-Hechos como fue la intención de Lucas. Lucas realizaba una obra personal y redactaba un libro que ofrecía individualmente a los cristianos, capaces de apreciar su doble obra. No creía estar redactando una parte de la Biblia ni imaginaba que su obra estaba destinada a ser leída en asamblea. Mientras Marcos y Mateo escribieron para unas comunidades —y los copistas actuaron en consecuencia—, Lucas se dirigió, ciertamente, a los cristianos, pero también pensó en lectores profanos: desde el comienzo su obra tiene un carácter misionero y apologético y se parece en esto a las obras de un Justino en el siglo II.

II. TITULO DE LOS DOS LIBROS

El título original de la obra de Lucas se ha perdido: los manuscritos llevan los siguientes títulos: *Evangelio según Lucas, El Santo Evangelio según Lucas,* o simplemente *Según Lucas; Hechos de los Apóstoles, Los Hechos de los Apóstoles, Hechos de los santos Apóstoles, Hechos de los santos Apóstoles por Lucas el evangelista.* Estos títulos no se remontan más allá del siglo II: sirven no sólo para situar el tercer evangelio con respecto a los otros, indicando un nombre de autor, sino también para reivindicar la exclusividad del relato sobre los apóstoles, desacreditando así las novelas apostólicas que surgen entonces (los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*).

III. TEXTO DE LUCAS-HECHOS

No hay dos manuscritos de Lucas o de los Hechos que concuerden exactamente y ninguno transmite el texto primitivo de la obra. Estas dos constataciones, sin embargo, no deben despertar excesivas dudas. Lucas y Hechos, transmitidos primeramente con el cuidado que se prestaba a las obras literarias,

fueron recopiados enseguida con el respeto otorgado a los libros canónicos. Esos cuidados impidieron que la obra lucana fuera objeto de los cortes, ampliaciones o reformulaciones experimentadas por ciertas obras de la Antigüedad, en particular por la literatura hagiográfica (relatos de martirio, vidas de santos).

Como el resto del Nuevo Testamento, Lucas-Hechos no han escapado a ciertos procesos y accidentes de transmisión, inevitables en toda tradición manuscrita. Nacimiento, reproducción, multiplicación y luego corrección de errores materiales; difusión de ligeros retoques de estilo o doctrina. Si consultamos la última edición de Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece,* Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, ^{26}1979), no encontramos versículo que no plantee una cuestión textual. Se discute actualmente la eventualidad de verdaderas recensiones: las tres grandes formas, el texto imperial, el más difundido, verdadera vulgata bizantina; el texto egipcio, documentado en Alejandría alrededor del año 200; el llamado texto «occidental» (no es segura la existencia de una cuarta forma, llamada texto cesariense). Si está claro que el texto imperial, elegante, fácil de leer y, a menudo, redundante, es secundario (parece haber sido difundido casi oficialmente desde el siglo IV), no debemos deducir de ello que el texto egipcio sea neutral. Su pureza y concisión son demasiado hermosas para no resultar sospechosas. Pudiera ser resultado de una revisión, bienintencionada, de puristas (el carácter bárbaro de la lengua de los evangelios chocaba a los hombres de letras y, al final del siglo II, eran numerosos los cristianos convertidos cuyo origen social implicaba una buena formación intelectual).

En cuanto al texto «occidental», no tiene de occidental más que el nombre: ciertas citas de los Padres siríacos confirman con frecuencia las lecturas del testigo principal de esta forma del texto, el códice de Beza. Este célebre manuscrito, difícil de datar (siglo V-VI), es bilingüe (griego-latín). Debió de ser copiado en Occidente. Se conservó, desde el siglo IX en Lyón, y en la época de la Reforma fue robado del monasterio de San Ireneo. Entregado a Teodoro de Beza (de donde procede su nombre), fue ofrecido por este teólogo ginebrino, en 1581, a la Universidad de Cambridge, donde se encuentra en la actualidad. El códice de Beza contiene, con lagunas, los evangelios y los Hechos. El texto «occidental» de Lucas-Hechos es tan antiguo como el texto egipcio: se remonta al siglo II.

Si son relativamente raras las diferencias entre las dos formas más antiguas del texto del evangelio (texto egipcio y texto

occidental), no ocurre lo mismo con las de los Hechos. En este caso encontramos siempre dos textos diferentes. La diversidad se explica por la fecha más tardía de la canonización de los Hechos. Este libro, separado a comienzos del siglo II del evangelio, reagrupado entonces con los otros tres, sufrió una o incluso varias revisiones, tanto más explicables cuanto que el libro no estaba todavía canonizado (semejantes revisiones se advierten en obras no canónicas, como los *Hechos apócrifos de los Apóstoles)*. Una de tales revisiones desembocó en el texto «occidental» y manifiesta tendencia a alargar (detalles suplementarios, precisiones que se juzgan necesarias), a reforzar el puesto preeminente del apóstol Pedro, a criticar el judaísmo y a subrayar la actividad del Espíritu Santo.

Es, por tanto, el texto egipcio, el transmitido por los grandes manuscritos unciales de los siglos IV y V y los papiros, el que más se acerca al original: lógicamente es el que han utilizado los editores modernos, conscientes de no tener el texto primitivo entre las manos, y atentos a las divergencias de detalle entre los diversos testigos de esta forma del texto. Pero también creen los investigadores que en varios lugares el texto occidental puede haber conservado la lectura primitiva. Todos están de acuerdo hoy en sopesar cada problema textual y cada caso por sí mismo. Teniendo en cuenta los diversos datos del problema, los especialistas practican hoy un método ecléctico. Renuncian a privilegiar un testigo o una forma de texto y asocian a la crítica externa (manuscritos) la crítica interna (coherencia lucana) y verbal (errores, omisiones, repeticiones involuntarias o voluntarias de los escribas).

Estas discusiones textuales no deben quebrantar la confianza de los cristianos en el texto bíblico, puesto que fue copiado escrupulosa y piadosamente por escribas agrupados en «escritorios», antecesores de nuestros talleres de impresión. Pero tampoco deben ser ignoradas, como si pudiéramos prescindir de los intermediarios humanos y tener acceso directo, a la palabra de Dios, infalible en su letra.

1. *Variantes en el texto del evangelio*

Problemas de crítica textual son, por lo demás, tan poco teóricos, que el lector de Lucas-Hechos tiene, a menudo, que hacer una opción. Una buena parte de las variantes del evangelio de Lucas se explican ciertamente por el fenómeno de

«contaminación». Puesto que Mateo era el evangelio de mayor difusión en la Antigüedad, no es de extrañar que haya influido sobre el texto de Lucas: innumerables lecciones de manuscritos del evangelio de Lucas no deben ser tenidas en cuenta, porque se inspiran manifiestamente en el texto paralelo de Mateo y, a veces, incluso de Marcos. Pero hay otros casos. ¿Concederemos valor a la segunda petición del *padrenuestro* (Lc 11,2), atestiguada por algunos manuscritos, «venga tu Espíritu Santo sobre nosotros y nos purifique» (en lugar de «venga a nosotros tu reino»)? ¿Qué pensar del antiguo manuscrito que coloca Lc 6,5 después del v. 10 e inserta el episodio siguiente: «El mismo día, viendo trabajar a uno en sábado, le dijo: Hombre, si sabes lo que haces, eres bienaventurado; pero si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la ley»? Según Lc 10,1, ¿envió Jesús 70 ó 72 discípulos en misión? ¿Hay que seguir el texto breve, o el texto largo de la institución de la cena?; dicho de otro modo, los vv. 19b-20 de Lc 22 («'entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía'. Y en cuanto a la copa, hizo lo mismo después de la comida, diciendo: 'Esta copa es la nueva alianza en mi sangre derramada por vosotros'», ¿son una adición o no? Por último, ¿qué pensar de los testigos antiguos que no leen en el relato de Getsemaní los vv. 43-44 de Lc 22? La aparición del ángel protector durante la prueba de Jesús, ¿es un desarrollo legendario o un episodio primitivo que extrañó a los copistas apegados a una determinada idea de la divinidad de Cristo? ¿Hay que leer en Lc 24,51 las palabras «y fue llevado al cielo», que no aparecen en todos los manuscritos?

2. *Variantes en el texto de los Hechos*

En cuanto a los Hechos, el texto, como hemos visto, circula en dos formas distintas. El problema más famoso se refiere al decreto apostólico del cap. 15 (Hch 15,20): ¿hay que seguir el texto egipcio (perspectiva ritual de las prohibiciones) o el texto occidental (perspectiva moral), que contiene también la regla de oro («y no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros»)? Hch 8,37 plantea también un problema. Al eunuco que pregunta: «¿Qué impide que yo sea bautizado?» (Hch 8,36), Felipe, según el texto occidental, apoyado por Ireneo y Cipriano, dice: «'Si crees de todo corazón, te está permitido'. Este responde: 'Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios'». El relato prosigue en todos los manuscritos: «E hizo

parar el carro...» (Hch 8,38). El texto occidental lee entre Hch 11,27 (unos profetas descienden de Jerusalén a Antioquía) y 11,28 (anuncio de un hambre por Agabo): «Y había un gran alborozo. Mientras estábamos reunidos, uno de ellos...»; sería éste el primero de los pasajes «nosotros», es decir, la primera atestación de una participación del autor en los acontecimientos. Esta lectura tiene empeño en relacionar al autor de los *Hechos con la comunidad de Antioquía. Pero ¿es primitiva?* En 12,25 la tradición manuscrita está dividida: unas veces lee «hacia» o «a Jerusalén», otras «fuera de» o «de Jerusalén», verdadero rompecabezas para los exegetas que se preocupan del itinerario seguido por Pablo. En Hch 17,26 es donde la variedad de lecturas es mayor: ¿hizo Dios al género humano a partir de «un principio único» (literalmente «de lo uno»), «una sola sangre» o «una sola boca»? En Hch 20,15 hay que admitir sin duda una escala en Trogilon, a pesar de los grandes unciales egipcios. Tenemos el mismo problema, en Hch 21,1, para una etapa en Mira. El texto «occidental» proporciona precisiones relativas a la estancia de Pablo en Roma (Hch 28,16):

Texto egipcio	*Texto occidental*
«Cuando entramos en Roma, se permitió a Pablo tener alojamiento particular con el soldado que lo guardaba.»	«Cuando entramos en Roma, el centurión remitió los prisioneros al jefe de campamento. Se permitió entonces a Pablo alojarse fuera del campamento (pretoriano) con el soldado que lo guardaba.»

Finalmente, el texto occidental pone al término de la obra una nota amenanzante, añadiendo al v. 31 del cap. 28 las palabras siguientes: «diciendo que es Jesucristo, el Hijo de Dios, por quien el mundo entero tiene que ser juzgado».

CAPITULO II

LA LENGUA DE LUCAS

La lengua de los evangelios, particularmente la de Lucas, se sitúa a medio camino de la prosa clásica (siglo V y IV a.C.) y del griego moderno. Pertenece al habla común de la cuenca mediterránea oriental del siglo I, instrumento de comunicación, alejado de los esfuerzos de los puristas, nostálgicos de la belleza antigua, y próximo a las realidades del habla popular (con sus vulgarismos) o de la lengua aprendida (el griego de los que tenían otra lengua materna).

El descubrimiento, en el siglo XIX, de numerosos papiros antiguos hizo progresar nuestro conocimiento de ese griego llamado *koiné,* es decir, lengua común. Numerosos estudios[1] han mostrado el carácter frecuentemente popular y vulgar de la lengua de los evangelios y de los Hechos.

Si nos atenemos a Lucas, se nos impone una primera constatación: cuando Lucas quiere, redacta en lengua literaria. Pero sólo lo hace excepcionalmente. El prólogo del evangelio (Lc 1,1-4) representa uno de los raros pasajes elaborados de su obra; en él las palabras son selectas y el ritmo equilibrado. El discurso de Pablo en Atenas, redactado por Lucas es otro caso, que señala al lector que el cristianismo consigue dialogar con la cultura griega a su mejor nivel. Pero la mayoría de las veces *Lucas renuncia al énfasis, y narra, dice sencillamente, aunque* evitando lo trivial y chocante. La preocupación social del evangelista se verifica, pues, en su manejo de un griego popular.

El evangelista, al que podemos comparar con uno al menos de sus antecesores, Marcos, se somete a una de las exigencias literarias: la corrección. Donde Marcos dice: «viene el más fuerte que yo detrás de mí» (Mc 1,7), Lucas escribe simplemente: «sí, viene, el más fuerte que yo» (Lc 3,16). No llama mar a lo que no es más que un lago, el de Tiberíades (al ha-

[1] A. Deissmann, Licht vom Osten. *Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* (Tubinga [4]1923); J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated From the Papyri and Other Nonliterary Sources* (Londres 1930; varias reimpresiones).

blar de mar, Mt y Mc transmiten un hebraísmo). Evita también semitismos y latinismos. Una obra de Frínico señalaba las faltas que en griego había que evitar en la época. Cuando vemos la manera que tiene Lucas de releer sus fuentes, nos damos cuenta de que ha seguido tales reglas: no soporta la expresión «administrar bofetadas» (Mc 14,65), sobre todo tratándose de sirvientes que golpean a Jesús. A la dignidad de Jesús le debe corresponder un mínimo de decencia en el lenguaje: Lucas evita poner expresiones vulgares o giros familiares en boca de Jesús: compárese Lc 18,25; 21,14; 22,46.53 con el texto de Marcos. Lucas suprime púdicamente la palabra *esperma* (simiente) para designar la descendencia (Lc 20,29; cf. Mc 12,20) y no se atreve a pronunciar la palabra *porneia* (libertinaje, lujuria). A una prostituta la designa con un eufemismo («una mujer conocida como pecadora en la ciudad», Lc 7,37). El costo de esta corrección es un pérdida de ingenuidad, de espontaneidad, de colorismo. Pero, a veces decae el esfuerzo literario de Lucas, y algunas expresiones descoloridas o populares nos extrañan en su pluma.

La *sintaxis de Lucas* es más cuidada que la de Marcos: evita unir proposiciones con un simple «y» (parataxis), introduce oraciones subordinadas mediante conjunciones, participios o infinitivos. Compárese Lc 3,21s y Lc 11,33 con Mc 1,10 y Mt 5,15. Pero el evangelista no es constante, y su prosa resulta a veces monótona.

Sin embargo, los más corriente es que Lucas varíe de estilo. Cuando narra utiliza breves pinceladas, frases cortas y sugestivas. Cuando concede la palabra a los apóstoles, sabe evocar el lenguaje hierático y semítico de Pedro o conferir a Pablo el talento de un orador judío de la diáspora, versado en la exégesis rabínica y en la apologética. La variedad de estilos, lejos de reflejar fuentes divergentes, atestigua el talento de un autor. Este talento se manifiesta particularmente al comienzo del evangelio, donde la lengua de Lucas supone un marco judío y recuerda la Escritura. En Lucas son menos los semitismos que las expresiones bíblicas inspiradas en los Setenta.

CAPITULO III

LOS DOS LIBROS A TEOFILO

Lo mismo que existe hoy una extensión media en las novelas, en la Antigüedad había normas, impuestas por el gusto de los lectores o por imperativos técnicos o comerciales (longitud usual de los rollos o libros).

Lucas decide repartir en dos bloques su materia. Cabe preguntarse si no comenzaría por escribir el libro de los Hechos, del que no había modelo ni precedente. Así habría colmado una laguna, acudiendo a lo que parecía más urgente. El carácter un tanto áspero del actual comienzo del libro se explicaría por las modificaciones introducidas por Lucas cuando escribió el evangelio. La ausencia de algunas sentencias en el evangelio se debería a su presencia en el libro de los Hechos. Pero estos argumentos se pueden retorcer: Lucas se reserva más bien algunas palabras de Jesús para introducirlas posteriormente en el libro de los Hechos. El prólogo (Lc 1,1-4) sirve de introducción a los dos libros[1]. En cuanto al estilo de los primeros versículos de los Hechos no es fluido por una razón teológica: Lucas mismo resume su primer libro (Hch 1,1-2), pero evidentemente quiere poner en boca del Resucitado el tema del segundo (el imperativo misionero universal, consecuencia de la promesa del Espíritu Santo, Hch 1,4-8). Aunque el período comienza bien, no acaba de un modo regular.

1

EL EVANGELIO

El autor del libro dedicado a Teófilo comenzó, pues, por el evangelio[2]. Pero el lector observa un corte entre el cap. 2 (fin

[1] Cf. E. Samain, *L'évangile de Luc et le livre des Actes. éléments de composition et de structure:* CBi 10 (1971) 3-24.

[2] Cf. A. George, *Pour lire l'évangile selon saint Luc:* CE 5 (1973); A. George, *Lecture de l'Evangile selon saint Luc* (Lyon 1973); C. Rouiller y M. C

del evangelio de la infancia) y el cap. 3 (ministerio de Juan Bautista y luego de Jesús). Hasta la época de Lucas, los relatos sobre Jesús comenzaban con una evocación de Juan Bautista. Tenemos diversos indicios de este proceder: el viejo esquema de predicación cristiana conservando en algunos discursos de los Hechos (cf. Hch 10,26-43 y Hch 13,24-31); los materiales tradicionales contenidos en los primeros capítulos del evangelio de Juan; la fuente de los *Logia* (designada por la letra Q) y sobre todo el evangelio de Marcos. ¿Comenzó Lucas, en un primer momento, su evangelio con la predicación de Juan Baustista (Lc 3)? El solemne sincronismo (Lc 3,1-2), inspirado en las dataciones con que comienzan ciertos libros proféticos, como el de Amós (Am 1,1), podría hacerlo pensar. En todo caso, el evangelio de la infancia constituye una unidad literaria distinta, aún cuando haya figurado siempre en su puesto actual. La presencia de un prólogo tan cuidado (Lc 1,1-4) hace pensar que ese es el comienzo y que lo fue desde el principio.

De hecho, Lucas no escapa a lo que es obligada regla cristiana: el comienzo del evangelio es Juan Bautista. La originalidad de su proyecto está en haberse remontado desde la edad adulta a la infancia del precursor.

I. INFANCIA DE JESUS (Lc 1-2)

Después de una hermosa frase inicial (Lc 1,1-4)[3], consagra Lucas un largo capítulo al nacimiento de Juan Bautista: anunciación a Zacarías, en Judea, a la que responde simétricamente la anunciación a María en Galilea; encuentro de las dos madres [María se desplaza «deprisa» (Lc 1,39) para indicar que está actuando Dios]; cántico de María (según algunos manuscritos, pronunciado por Isabel[4]; ¿sería ése el estado primitivo del texto?); nacimiento y circuncisión de Juan (se le desata la lengua a Zacarías). El incrédulo, comienza a creer y entona el *Benedictus*. El capítulo termina con un primer sumario, género literario frecuente en Lucas y que le permite hacer observacio-

Varone, *Saint Luc:* Ech. SM 3 (1974); A. Stöger, *El Evangelio según san Lucas.* 2 vols. (Barcelona, Herder, 1970).

[3] Cf. C. Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus. Matthieu 1-2 Luc 1-2:* CE 18 (1976) 35-36; E. Samain, *L'évangile de Luc: un témoignane ecclésial et missionnaire:* ASgn (II) 34 (1974) 60-73.

[4] Cf. P. Benoit, *L'annonciation:* ASgn (II) 8 (1972) 39-50; P. E. Jacquemin, *La visitation,* ibid. 64-74; *Le Magnificat:* ASgn (II) 66 (1973) 28-40.

nes entre los episodios y definir situaciones duraderas o generales: aquí, el crecimiento del Bautista (1,80).

A la simetría de las dos anunciaciones le sucede la simetría de las dos natividades[5]: para la de Jesús (Lc 2,1-20) utiliza Lucas un relato tradicional, el de los pastores, al que hace preceder el episodio del censo. Además de la ventaja narrativa (hace pasar a la sagrada familia de Nazaret a Belén, de la patria del Jesús histórico al lugar de origen obligatorio del Mesías según la Escritura, cf. Miq 5), la sumisión de José al deber romano impide, de entrada, una lectura zelota y política de la vida de Jesús. Pero lo que quita a los revolucionarios judíos no se lo da a los romanos. El hoy, fuente de alegría, el nacimiento del Señor, no es —a pesar de la ideología imperial (cf. la inscripción de Priene)— el aniversario de Augusto o de cualquier otro César, sino el nacimiento del Mesías de Israel, modesto a los ojos humanos.

Las dos vertientes del relato de los pastores (promesa de un signo y descubrimiento del signo que no es otro que Jesús envuelto en pañales) se articulan en torno a un eje, el coro de ángeles que ofrece a los hombres el sentido de una historia potencial: «Gloria a Dios en lo más alto de los cielos y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor» (Lc 2,14). La audacia evangélica no consiste en afirmar la gloria celeste de Dios, sino en proclamar la irrupción de la paz sobre la tierra. La paz mesiánica tendrá finalmente un alcance universal. De momento alcanza a «los hombres que él ama».

El texto de Lc 2,14, traducido literalmente, menciona a «los hombres de benevolencia». Durante mucho tiempo, por influencia de la Vulgata *(hominibus bonae voluntatis)*, los lectores cristianos pensaron que se trataba de los hombres bien dispuestos, los hombres de buena voluntad.

La cristiandad aceptaba de muy buen grado esta traducción por estar muy marcada, desde la época patrística, por un retorno del moralismo. Con frecuencia los lectores de la biblia proyectan su propia visión de las cosas, si no sobre el texto, al menos, sobre el comentario de la Escritura.

El descubrimiento de los manuscritos hebreos de Qumrán ha aportado ejemplos de esa expresión y aclarado el sentido que hay que darle. Uno de los Himnos evoca la inmensidad de la misericordia de Dios «para con todos los hijos de su benevo-

[5] Cf. A. George, *Il nous est né aujourd'hui un Sauveur:* ASgn (II) 10 (1970) 50-67.

lencia» (1QH 4/32-33; cf. 1QH 11,9). El uso de la palabra «benevolencia» y el del verbo «dar pruebas de benevolencia» en Lucas (Lc 3,22; 10,21; 12,32, además de Lc 2,14) muestran que se trata siempre de la actitud activa de Dios. Conviene, por tanto, relegar la expresión «hombres de buena voluntad» al museo de las desviaciones cristianas.

Esos hombres, simbolizados aquí por los pastores, testigos de un signo, es decir de un hecho cargado de sentido por una palabra, constituyen, en tiempos de Lucas, la Iglesia o, mejor, el conjunto de las comunidades locales. Son los primeros creyentes, y como María que ve y cree, dan a conocer —como más tarde los apóstoles— lo que se les había dicho sobre el niño (Lc 2,17).

Dos son los puntos que preocupan entonces al evangelista: por una parte, significar la pertenencia de Jesús al judaísmo mediante la circuncisión (Lc 2,21), e incluso al grupo de los israelitas consagrados a Dios por su presentación en el templo (Lc 2,22-24)[6] y, por otra, subrayar el paso que se opera de la antigua a la nueva economía: la carta a los Hebreos habla de envejecimiento de la antigua alianza (Heb 8,13). No es, por tanto, casual que Simeón y Ana sean ancianos. Al igual que Moisés en el umbral de la tierra prometida, anuncian la salvación otorgada a Israel (se apunta ya la perspectiva universalista de Lucas: las palabras «luz para revelación a los paganos» preceden a «gloria de Israel tu pueblo», Lc 2,32).

A Lucas le gusta escenificar o contar lo que otros expresan en términos doctrinales. El paso del Antiguo Testamento al Nuevo se ejemplifica con la presencia de los dos ancianos que aguardan y ven en el niño la prenda del consuelo de Israel (Lc 2,25), de la liberación de Jerusalén (Lc 2,38). La transición se realiza sin violencia. Se ha podido decir que Lucas es el teólogo de las etapas de la historia de la salvación. Como teólogo de los comienzos, aquí parece que su preocupación está más bien en las transiciones, en el paso de una etapa a otra. Lucas 1-2 constituye una de esas transiciones: clausura de la profecía por realización. El culto, en que participa Zacarías, y la profecía, cuyo carisma ostentan Simeón y Ana, pertenecen todavía al Antiguo Testamento. Juan Bautista, al que algunos teólogos, a causa de Lc 16,16, pretenden situar del lado del evangelio, se sitúa más bien en el umbral: es profeta y, por tanto, pertene-

[6] Cf. A. George, *La présentation de Jésus au temple:* ASgn (II) 11 (1970) 29-39.

ciente a un mundo antiguo que espera; pero a la vez es contemporáneo de Jesús, e inicia el camino del Mesías, y, por tanto, interviene en la nueva realidad.

Los dos primeros capítulos —largo prólogo— terminan con un sumario y con el episodio de Jesús, a los doce años, en el templo[7].

El sumario ofrece un nuevo elemento de simetría: Jesús, como Juan, crece en sabiduría; pero si «la mano del Señor» estaba sobre Juan (Lc 1,66), es el «favor» de Dios (favor paternal, cf. 3,22) el que reposa sobre Jesús (Lc 2,40).

El curioso relato de Jesús a los doce años constituye una excepción. Lo mismo que en las confesiones de fe la reflexión se remonta del binomio cruz-resurrección a la afirmación de la encarnación del Hijo preexistente, Lucas, después de haberse atrevido a narrar el nacimiento, tiene la audacia de presentar una ilustración ejemplar del tiempo intermedio, un relato que saca de la oscuridad la infancia y adolescencia de Jesús. Así cambia Lucas de eje doctrinal. Hasta ahora se había situado, al filo de la historia, entre la promesa y la realización; aquí se sitúa en el eje espacial de lo terrestre y de lo celeste. Lo que hace que Jesús sea el realizador de las promesas divinas es su pertenencia al mundo de Dios, más precisamente su relación filial con el Padre.

Se ha planteado la cuestión sobre *el origen de los materiales* que Lucas integra en el comienzo de su obra. Es comprensible el deseo apologético de los que estiman que estos relatos proceden de recuerdos de la familia de Jesús, e incluso de María. Pero nada o casi nada nos permite presentar esta hipótesis.

Su origen debe buscarse más bien en el círculo bautismal, es decir, en el recuerdo del grupo de discípulos que, como es sabido, conservó su veneración al Precursor incluso después de la muerte de éste. Los primeros cristianos mantuvieron relaciones ambiguas con ese círculo: también veneraban al Bautista, pero con la diferencia de que sometían su función a la del bautizado, es decir del Mesías señalado por el Espíritu de Dios. Con anterioridad a Lucas, los cristianos recuperaron las tradiciones bautistas para articularlas en sus propias tradiciones: de ahí las simetrías desequilibradas en favor del que, aunque viene después de Juan, es mayor que él. La secta bautista explica

[7] Cf. J. Dupont, *Jésus retrouvé au Temple·* ASgn (II) 11 (1970) 40-51.

el carácter tan poco cristológico de las tradiciones de Lc 1 relativas a Juan (el *Benedictus* e incluso el *Magnificat* provendrían de ese ambiente). Pero ¿de dónde provienen las tradiciones relativas a Jesús? Hay que evocar aquí un ambiente poco conocido: el judeocristianismo, es decir, los cristianos de lengua aramea de Judea o Galilea, más proclives a la teología narrativa que las comunidades paulinas, apegadas a los himnos y *credos*.

II. MINISTERIO DE JESUS EN GALILEA (Lc 3,1-9,50)

Después del preámbulo de los caps. 1-2, comienza Lucas una primera gran parte que narra el ministerio de Jesús en Galilea[8]. Termina, según se piensa, en Lc 9,50, porque, con Lc 9,51, comienza el relato del largo (comparado con Mc 10) viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén. Lc 9,51, igual que Lc 3,1, está redactado en un estilo solemne que señala un nuevo punto de partida.

Es difícil descubrir, dentro de esta parte, indicios de subdivisiones. Estos podrían ser temáticos o literarios, geográficos o cronológicos. También podrían depender de los materiales o fuentes utilizadas en esos capítulos. Si buscamos cortes o transiciones es porque nos preocupa el orden que el mismo Lucas prometió en su prólogo.

1. *Documentos utilizados por Lucas: la fuente de los «logia» (Q) y Marcos*

Para descubrir el orden de exposición escogido por Lucas, lo más prudente es partir de los documentos que pudo utilizar. Los dos principales son el evangelio de Marcos y la fuente de los *logia* (designada por la letra Q). Se llama fuente de los *logia* (designada por Q, primera letra de la palabra alemana *Quelle*, «fuente») un documento que Lucas y Mateo debieron

[8] Cf. A. George, *La venue du Seigneur:* ASgn (II) 6 (1969) 70-79; W. Trilling, *Le message de Jean-Baptiste:* ASgn (II) 7 (1969) 65-73; P. E. Jacquemin, *Le baptême du Christ:* ASgn (II) 12 (1969) 48-66; O. Da Spinetoli, *Les généalogies de Jesús et leur signification:* ASgn (II) 9 (1974) 6-19; F. Smyth-Florentin, *Jésus, le Fils du Père, vainqueur de Satan:* ASgn (II) 14 (1973) 56-75.

conocer y utilizar. Dicha fuente no ha sido encontrada, pero se admite generalmente su existencia, pues, sólo un documento de ese tipo permite explicar el parentesco entre Mt y Lc en numerosos pasajes en que no dependen de Marcos. La fuente de los *logia* era una compilación de sentencias de Jesús, traducida del arameo al griego. Si, en general, Mateo ha conservado mejor la formulación de las sentencias de esa fuente, Lucas ha guardado su orden con mayor fidelidad. El descubrimiento del *Evangelio de Tomás,* que es una colección de palabras de Jesús, atestigua la existencia del género literario en la tradición cristiana primitiva y proporciona así un argumento más en favor de la existencia de la fuente de los *logia* (=Q).

En contra de una opinión difundida, parece ser que Lucas toma la fuente de los *logia,* y no Marcos, como documento de base hasta Lc 4,15, o incluso hasta 4,30. Es en este punto cuando cambia de fuente principal y opta por Marcos, del que sacrifica los veinte primeros versículos, que habrían sido una repetición: sigue entonces el texto del primer evangelio de modo indiscutible, desde Lc 4,31 hasta Lc 6,20a. Y a partir de aquí retorna a la fuente de los *logia* (=Q), siguiendo más o menos el hilo del sermón de la montaña de Mateo (Lc 6,20b-49) y algunas otras perícopas (hasta Lc 7,35 o 7,50). Después de un sumario (Lc 8,1-3), vuelve a Marcos, el Marcos testigo de la enseñanza en parábolas y de diferentes milagros de Jesús (Lc 8,4-9,17). Sin interesarse por Mc 6,45-8,26, continúa la relectura del segundo evangelio hasta Lc 9,50. El proceso literario sería, por tanto, relativamente simple: una alternancia regular de las fuentes de inspiración, Q-Mc-Q-Mc, es decir, Lc 3,1-4,30; Lc 4,31-6,20a; Lc 6,20b-7,50; Lc 8,1-9,50[9].

Se imponen algunas precisiones: Lucas inserta, aquí y allá, en sus documentos, materiales de otro origen o pasajes de composición propia elaborados a partir de informaciones que él posee: así, Lc 3,10-14 (la predicación moral del Bautista); Lc 3,23-38 (genealogía de Jesús); Lc 4,16-30 (primera predicación en Nazaret); Lc 5,1-11 (pesca milagrosa y vocación de los discípu-

[9] Cf. A. George, *Guérison de l'esclave d'un centurion:* ASgn (II) 40 (1972) 66-77; C. Schnyder, *Liberté pour vivre (Lc 7,11-17). Jésus ressucite le fils unique d'une veuve,* en *Miracles de Jésus* (Lausana 1979) 59-66; P. Ternant, *La résurrection du fils de la veuve de Naïn:* ASgn (II) 41 (1971) 69-79; E. Charpentier, *Le prophète, ami des pécheurs:* ASgn (II) 42 (1970) 80-94; A. Steiner, *Une rencontre inattendue, Jésus dans la maison de Simon: Luc 7,36-50:* en *Rencontres de Jésus* (Lausana 1978) 23-35; X. Léon-Dufour, *Parábola del sembrador,* en *Estudios de Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad [2]1982) 245-288; íd.; *La tempestad calmada,* en *op. cit.,* 147-175; íd., *El niño epiléptico,* en *op. cit.* 182-220; F. Prod'homme, «Le pain que rassasie» ASgn (II) 32 (1971) 55-67.

los); Lc 7,11-17 (resurrección de un joven en Naín); Lc 7,36-50 (Jesús y la pecadora en casa de Simón el fariseo).

Es interesante notar que, excepto la resurrección del hijo de una viuda en Naín, las tradiciones de que proceden estos pasajes o que son paralelas a estas perícopas nos son también conocidas por otras fuentes: también Mateo (1,1-17) transmite una genealogía de Jesús, aunque muy diferente; Marcos (6,1-6) menciona una visita de Jesús a Nazaret, aunque sin el largo discurso programático; Marcos, Mateo y Juan narran en otro marco, el de la pasión, un relato de unción.

Si ignoramos el contenido exacto de la fuente de los *logia* (=Q), Marcos lo tenemos delante: está confirmado que Lucas incorpora, en esta primera parte, la casi totalidad de Mc 1-9. Las pocas omisiones se explican por razones literarias o teológicas: así, Mc 1,1-20, que se parecía demasiado a Q; Mc 6,1-6, reelaborado en el episodio de Nazaret; Mc 6,17-29, la muerte de Juan Bautista, resumida brevemente en Lc 3,19-20 (el episodio le parecía a Lucas una digresión profana, mal situada cronológicamente). La desaparición en Lucas de la larga sección Mc 6,45-8,26 no se explica tan fácilmente: ¿por qué renuncia Lucas a la escena de Jesús caminando sobre las aguas, al sumario de curaciones, a la discusión sobre las tradiciones ancestrales y las costumbres rituales, a la petición de la sirofenicia, a la curación de un sordomudo, a la segunda multiplicación de los panes, a la negativa de un signo (cf., sin embargo, Lc 11,16), al discurso sobre el pan y a la curación de un ciego?

Se ha respondido que Lucas es el teólogo de las etapas de la historia de la salvación. Como el evangelio debe llegar a los gentiles sólo en Pentecostés, no conviene que la buena noticia llegue a territorio pagano antes de esa fecha. Consiguientemente, la secuencia del evangelio de Marcos que encamina a Jesús fuera de las fronteras no tiene cabida en el plan de Lucas. Esta argumentación no vale más que para el episodio de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30), que se sitúa en el territorio de Tiro y, tal vez, para la curación del sordomudo, si la localizamos en territorio pagano (Mc 7,31-37). Es más bien el procedimiento taumatúrgico el que ha chocado a Lucas (curación con saliva) y que explica la desaparición de esta última curación lo mismo que la del ciego (Lc 8,22-26)[10]. La tradición manuscrita de los Hechos inéditos de Felipe atestigua una reacción de censura

[10] Cf. A. George, *Jésus Sauveur. Les miracles selon saint Luc:* CE 8 (1974) 35-38.

idéntica en el momento en que Felipe va a curar a un ciego gracias a la saliva de su hermana Marianne.

¿Y qué decir de la desaparición de Mc 7,1-24? ¿Le pareció la perspectiva demasiado judía al evangelista? ¿No será, más bien, que ha leído una crítica a la observancia de la ley por encima del ataque a las tradiciones humanas? La desaparición de la escena de Jesús caminando sobre las aguas sigue siendo inexplicable.

Está claro que se puede pretender que Lucas no tenía delante el evangelio de Marcos en su tenor actual, pero esta hipótesis no puede apoyarse en ningún elemento de la tradición manuscrita. Por tanto es mejor prescindir de ella y mantener la hipótesis más verosímil, la de las dos fuentes, Q y Marcos, Pero añadamos que Lucas reelabora su documentación, de acuerdo con sus preocupaciones literarias y teológicas.

2. *Visita de Jesús a Nazaret* (Lc 4,16-30)

El ejemplo más significativo es el desplazamiento y la reinterpretación de la visita de Jesús a Nazaret (Lc 4,16-30)[11]. En la pluma de Lucas, el relato sirve de introducción al ministerio público de Jesús. Además, un largo discurso da sentido al acontecimiento: el Espíritu de Dios reposa ahora sobre el Mesías de Israel; la profecía se realiza. El que nació Mesías y Señor y recibió una confirmación celeste de su identidad se presenta a su pueblo no como un ser celestial y maravilloso, sino como delegado de Dios para los asuntos de este mundo, como mensajero de buenas noticias, embajador de un año de gracia, esperado por todo el pueblo para el fin de los tiempos y el restablecimiento de Israel. Más que un mensajero, en el sentido de portador de noticias, Jesús aparece como un profeta poderoso en hechos, capaz de poner en movimiento el programa profetizado por Isaías.

Este relato tiene un segundo significado. 'El ángel de la anunciación, el sacerdote Zacarías y el ángel del nacimiento habían insistido, cada uno por su parte, en el reino futuro de Jesús. Juan Bautista había negado ser el Mesías y había anun-

[11] Cf A. George, *La prédication inaugurale de Jésus dans la synagogue de Nazareth, Luc 4,16-30:* BVC 59 (1964) 17-29; E. Samain, *Le discours-programme de Nazareth*· ASgn (II) 20 (1973) 17-27; *Le discours-programme de Jésus à la synagogue de Nazareth* (Lucas 4,16-30): CBi 10,5 (1971) 25-43.

ciado la venida del Mesías, portador de espíritu (salvación) y de fuego (juicio). La genealogía había vinculado directa e indirectamente Jesús a Dios, su padre en humanidad (a través de Adán) y en divinidad (a través de María). Pero el profeta Simeón había previsto que la instauración de ese poder nuevo, de ese reino mesiánico no se realizaría sin oposición: «Este está puesto para que todos en Israel caigan o se levanten; será una bandera discutida» (Lc 2,34).

El fracaso de la predicación de Jesús en Nazaret confirma el presentimiento de Simeón y anticipa la oposición que conducirá al Viernes Santo. El «a ningún profeta lo aceptan en su tierra» (Lc 4,24)[12], que Lucas toma de Marcos, recibe una dimensión histórica y cósmica bajo su pluma. Es en germen la escisión creciente entre la Sinagoga y la Iglesia, resto fiel de Israel; es también el comienzo de la elección de los paganos, como vemos por los ejemplos de la viuda extranjera de Sarepta y de Naamán, rey de Siria. Al actualizar una antigua tradición profética, Lucas está convencido —y lo repetirá más tarde por boca de Esteban— de que los enviados de Dios siempre han sido mal acogidos por los destinatarios privilegiados. Y deduce que estaban destinados a toda la mayoría.

3. *Mensaje de este conjunto*

A continuación de estos nueve capítulos, el mensaje de Lucas se orienta en dos direcciones: cristológica y antropológica (o eclesial).

En un *sentido cristológico,* el evangelista presenta a Jesús como mensaje activo del reino inminente de Dios. De ahí los relatos de milagro, complemento de su acción por la palabra (en este punto se sirve, sobre todo, de Marcos); de ahí la enseñanza de Jesús que define, mediante las bienaventuranzas[13], a los destinatarios del evangelio. (El sermón del llano puede y, tal vez, debe leerse en un doble nivel: el de la llegada a la fe y el del crecimiento en santidad. Los dos registros se inscriben en el marco de la iniciativa ejemplar de Dios; cf. Lc 6,35.36.)

[12] Cf. E. Samain, *Aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie:* ASgn (II) 35 (1973) 63-72.

[13] Cf. J. Dupont, *Le massage des Béatitudes:* CE 24 (1978) 24-37; P. E. Jacquemin, *Les béatitudes selon saint Luc:* ASgn (II) 37 (1971) 80-91; L. Deiss, *La loi nouvelle:* ASgn (II) 38 (1970) 60-78.

Pero la existencia del creyente se actualiza en *la ética:* la salvación ofrecida no está jamás asegurada; de ahí, los imperativos (...el peligro del dinero, sobre el que volverá Lucas en diversas ocasiones, sugiere que los lectores de Lucas pertenecen a un estrato acomodado de la población a la que hay que alertar vigorosamente). El mensaje lucano tiene también un *componente antropológico y eclesial.* Dos relatos de vocación prueban que Jesús quería rodearse de una serie de discípulos:

1. Lucas ha renunciado a la llamada sumaria y esquemática de los cuatro discípulos (Mc 1,16-20) para construir una escena viva y solemne en la que Pedro es, al lado de Jesús, la figura dominante. Una pesca milagrosa[14], que Jn 21 asocia a una aparición del Resucitado, es aquí ocasión de una vocación apostólica. El texto de Lucas no está desprovisto de un cierto carácter simbólico, tal como lo entrevé san Ambrosio (cf. nota de página 274): las dos barcas que rodean el banco de peces (según una técnica que todavía se utiliza para el atún), prefiguran la acogida de los judeocristianos y, a continuación, de los paganocristianos en la Iglesia. Lucas modifica finalmente la sentencia que toma de Mc 1,17: como pescador de hombres, Pedro tendrá que coger vivos* a los hombres en sus redes de misionero.

2. La vocación de Leví (Lc 5,27-32). Lucas no nos dice si todos los que él llama discípulos (cf. 5,33 y 6,1) recibieron una llamada personal de Jesús. En todo caso parecen numerosos puesto que de ellos escogió Jesús doce cuya lista nos presenta Lc 6,12-16. Parece ser que, en Lc 6,17-19, encontramos a Jesús y a los Doce, rodeados de una multitud de discípulos y una multitud de gente. Las bienaventuranzas y las maldiciones parecen destinadas a los discípulos (Lc 6,20), mientras que la continuación del discurso del llano se dirige a los que escuchan (Lc 6,27). Esta última fórmula es imprecisa y puede designar tanto a los discípulos del v. 20 como a los discípulos y a la multitud de los vv. 17-19. En el cap. 9, Jesús confía a los Doce una primera misión, después de haberlos investido de poder y autoridad (Lc 9,1-6.10).

[14] Cf. H. Schürmann, *La promesse à Simon-Pierre:* ASgn (II) 36 (1976) 63-70.

* «Coger vivos». Es el sentido del verbo *zogrein,* con el que Lucas sustituye a *genesthai halieis,* utilizado por Marcos.

Dos sucesos, al final de esta primera parte, anticipan lo que va a seguir: la confesión de Pedro[15], que reconoce en Jesús al Mesías de Dios, y, a renglón seguido, el primer anuncio de la pasión (Lc 9,18-27) y la transfiguración (Lc 9,28-36)[16]. Para Marcos este acontecimiento manifestaba la gloria del Hijo y era promesa de una existencia nueva que hay que saber esperar; Lucas aporta una precisión: la gloria del Hijo (Lucas evita la palabra griega *metemorphothe,* que tiene resonancia pagana) es inseparable de su «éxodo» —eufemismo, en vez de muerte—, que tiene que suceder en Jerusalén.

III. DE GALILEA A JERUSALEN (Lc 9,51-19,28)

La sección media del tercer evangelio (Lc 9,51-19,28)[17], aunque sólo narra pocos episodios o incidentes de viaje, hace pasar a Jesús de Galilea a Jerusalén. Es por tanto Lucas, el redactor y no las tradiciones que utiliza, quien da esa orientación al relato.

Cf. Lc 9,51.53.57; 10,38; 13,22.33; 14,25; 17,11; en 18,35 y 19,1, Jesús se acerca a Jericó y luego entra en la ciudad; en 19,11, está cerca de Jerusalén; en 19,28 se dispone a entrar en la ciudad; en 19,29ss, es la entrada en Jerusalén desde el Monte de los Olivos, las lágrimas derramadas sobre la ciudad y la primera acción realizada en la ciudad, relativa a la pureza del templo.

Notemos de paso que Lucas se imagina los lugares de un modo curioso: mientras que en Lc 4,44, durante el período galileo, evoca la actividad de Jesús «en las sinagogas de Judea», aquí, durante el viaje, utiliza esta expresión enigmática: «Yendo camino de Jerusalén, atravesó Jesús por entre Samaria y Galilea» (Lc 17,11).

Los escasos materiales que Marcos utiliza en el cap. 10 para describir el viaje de Jesús los incluye Lucas, salvo dos excep-

[15] Cf. A. Denaux, *La confession de Pierre et la première annonce de la Passion:* ASgn (II) 43 (1969) 72-82.

[16] Cf. M. Coune, *Radieuse transfiguration:* ASgn (II) 15 (1973) 44-84; X. León-Dufour, *La transfiguración de Jesús,* en *Estudios de Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, ^{2}1982) 86-119.

[17] Cf. J. S. Javet, *Suivre Jésus dans sa marche vers Jérusalem:* ASgn (II) 44 (1969) 66-71; U. Ruegg, *Luc 9,57-62. Vivre en adultes:* CBi, fuera de serie (1971) 126-131; E. Samain, *Le récit lucanien du voyage de Jésus vers Jérusalem. Quelques études récentes:* CBi, 12, 3 (1973) 3-24.

ciones, en esta sección media, colocándolos, unos tras otros, en el capítulo 18: Jesús y los niños (Lc 18,15-17); vocación del hombre rico (Lc 18,18-30); tercer anuncio de la pasión (Lc 18,31-34); curación del ciego Bartimeo (Lc 18,35-43). Lucas descarta la perícopa sobre el divorcio, duplicado de una sentencia de Q, que él transmite en Lc 16,18, y la petición de Santiago y Juan de sentarse, en el reino, junto a Jesús, duplicado de un incidente que el «material propio» de Lucas sitúa en el marco de la última cena (Lc 22,24-47).

¿De dónde proviene el resto de los capítulos? Una parte está tomada de la fuente de los *logia* (=Q) y por ella comienza Lucas, prosiguiendo así la alternancia Q-Mc indicada anteriormente. De Lc 9,57 a 13,35, más o menos, toma esa fuente como hilo conductor. Sin embargo, a veces, integra algunos elementos, tomados sin duda de Marcos, en unidades provenientes de Q: el mandamiento mayor (Lc 10,25-28); la parábola de la lámpara (Lc 11,33); la controversia sobre Beelcebul (Lc 11,14-23); el pecado contra el Espíritu Santo y el apoyo del Espíritu (Lc 12,1-12); la parábola del grano de mostaza (Lc 13, 18-19).

A diferencia de las ocasiones anteriores, Lucas inserta además aquí unas perícopas, especialmente parábolas, que toma de otra fuente, algunas de las cuales le permiten ilustrar las sentencias de Q: así, el mal recibimiento en Samaria (Lc 9,52-56); el buen samaritano y Marta y María[18], ilustraciones del doble mandamiento del amor (Lc 10,22-42); parábola del amigo que acaba cediendo, alusión a la oración (Lc 11,5-8)[19]; incidente de los dos hermanos (Lc 11,13-15); parábola del rico insensato (Lc 11,16-21); llamada a la conversión a la vista de las desgracias (Lc 13,1-5); parábola de la higuera estéril (Lc 13,6-9)[20]; finalmente curación en sábado de una mujer tullida (Lc 13,10-17)[21].

Desde el cap. 14 se hace sentir menos la influencia de Q. Lucas da prioridad a otro documento que llamamos «material propio». Tal documento contendría unidades literarias bastante

[18] Cf. A. George, *L'accueil du Seigneur:* ASgn (II) 47 (1970) 75-85; A. Steiner, *Invitation à la solidarité. Le Bon Samaritain* (Lc 10,25-37), en *Paraboles de Jésus* (Lausana 1980) 101-116; P. Ternant, *Le Bon Samaritain:* ASgn (II) 46 (1974) 25-37; F. Bovon, *Aimer Dieu* (Lc 10,38-42): Ech. SM 1 (1971) 33-36.

[19] Cf. P. Ternant, *Le Père exauce la prière filiale:* ASgn (II) 48 (1972) 61-67.

[20] Cf. P. Ternant, *Le dernier délai de la conversion:* ASgn (II) 16 (1971) 59-72.

[21] Cf. A. Steiner y E. H. Stotzer-Kloo, *Libéré pour être libre* (Lc 13,10-17). *Jésus guérit une femme le jour du sabbat,* en *Miracles de Jésus* (Lausana 1979) 97-108.

amplias, de estilo cuidado y composición elegante: principalmente relatos y parábolas. Los oponentes de Jesús parecen ser los fariseos. Notemos en particular la curación de un hidrópico en sábado (Lc 14,1-6); las parábolas del hijo pródigo (Lc 15,11-32); del administrador hábil (Lc 16,1-13); del rico y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31)[22], etc. Las parábolas de los invitados reemplazados por pobres (Lc 14,15-24) y de la oveja perdida (Lc 15,3-7), que tienen correspondencia, en Mateo, provienen sin duda de la fuente de los *logia* (=Q); pero no se puede excluir que formaron parte del «material propio» de Lucas y que circularan así por dos canales diferentes. El lector queda sorprendido ante algunas unidades de otro tipo, sentencias breves o grupos de sentencias, por ejemplo sobre la sal (Lc 14,34); los dos amos (Lc 16,13); la ley y el reino (Lc 16,14-18); los consejos a los discípulos (Lc 17,1-6)[23]. ¿Figuraban estas palabras de Jesús en el «material propio» de Lucas, o, puesto que algunas se encuentran en Mateo, las tomó el evangelista de Q para citarlas aquí? La pregunta es fácil, pero no así la respuesta es difícil.

¿Existe, además del orden que presentaban las fuentes de Lucas, un principio de organización en los capítulos 9,51-19,28? Si se juzga redaccional la perspectiva del viaje a Jerusalén, encontramos dos sumarios de Lucas que permiten al menos una distribución: Lc 13,22 («camino de Jerusalén, enseñaba en los pueblos y aldeas que iba atravesando») y Lc 17,11: «Yendo camino de Jerusalén, atravesó Jesús por entre Samaria y Galilea».

1. *La existencia creyente* (Lc 9,51-13,21)

A partir de 9,51-13,21 —si es que hay que hacer una subdi-

[22] Cf. P. Bonnard, *Approche historico-critique de Luc 15:* CBi 12, 3 (1973) 25-37; J. Dupont, *Le fils prodigue:* ASgn (II) 17 (1969) 64-72; *Réjouissez-vous avec moi!:* ASgn (II) 55 (1974) 70-79; *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15),* bajo la dirección de F. Bovon y G. Rouiller (Neuchâtel-París 1975); V. Weymann, *Invitation à une vie digne de ce nom. La fête qu'un père offre à ses fils* (Lc 15,11-32), en *Paraboles de Jésus* (Lausana 1980) 59-77; E. Samain, *Approche littéraire de Luc 16:* CBi 12,3 (1973) 39-62; J. Dupont, *L'exemple de l'intendant débrouillard:* ASgn (II) 56 (1975) 67-78; A. George, *La parabole du riche et de Lazare:* ASgn (II) 57 (1971) 80-93.

[23] Cf. A. George, *La foi des apôtres, efficacité et gratuité:* ASgn (II) 58 (1974) 68-77.

visión en este punto— el evangelista orienta la atención de los lectores hacia la existencia creyente: ¿qué significa ser discípulo?, ¿cómo vivir la condición de discípulo?, ¿qué conducta adoptar para permanecer en ese estado? Se manifiestan temas que son fundamentales de la fe y de la ética lucanas: la pertenencia a Dios y a su Cristo como acto de ruptura (abandono de la familia, de los bienes, de los privilegios sociales, etc.), la existencia creyente marcada por la plegaria y la confesión de la fe, la obediencia que contrasta con la de los fariseos, obediencia que está marcada por la confianza en Dios y la vigilancia. No se trata de mayor o menor moralidad de vida, sino de la victoria de Satanás o de Dios (cf. Lc 10,18), de existencias prisioneras del diablo (Lc 13,16) o sometidas a Dios, un Dios que no es el Justiciero, sino el Dios que sale al paso, cuya *eudokia* (benevolencia) ha revelado todo eso a los pequeños. Existe, por tanto, un contraste, una oposición entre los que aceptan el mensaje y los que lo rechazan: «¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os digo que no, división y nada más» (Lc 12,51)[24]. Jesús es el signo eficaz del amor de Dios. Para representar al Padre, Lucas pone en escena al Hijo. Los discípulos y los fariseos representan a los creyentes y a los incrédulos.

Pero para que llegue a los hombres la manifestación del reino se necesitan intermediarios: primero Jesús, luego los Doce, después los setenta y dos, cuya llamada y envío inician esta parte del evangelio (Lc 10,1-11). Es significativo que Lucas concede un lugar privilegiado a esta misión: el discurso de envío, que la fuente de los *logia* (=Q) relacionaba con el envío de los Doce (cf. Mat 10), Lucas lo refiere a la expedición de los setenta y dos [25]. La misión de las Doce prefigura la evangelización de Israel (que se terminó con un semifracaso), mientras que la de los setenta y dos (cf. la lista de las naciones en los Setenta, Gn 10) anticipa la vocación universal de los gentiles, que iba a buen ritmo en tiempos del evangelista. Si a la primera le presta una discreta atención, a la segunda le atribuye una importancia decisiva.

[24] Cf. A. George, *L'attente du maître qui vient:* ASgn (II) 50 (1974) 56-76; *La venue de Jésus, cause de division entre les hommes:* ASgn (II) 51 (1972) 62-71.

[25] Cf. H. Lignée, *La mission des soixante-douze:* ASgn (II) 45 (1974) 64-74.

2. *El amor de Dios. La persona de Jesús* (Lc 13,22-17,10)

Si admitimos que Lc 13,23-17,10 constituye una segunda parte de la sección media, veremos que los temas tratados reaparecen y completan lo que se ha dicho desde el final del cap. 9, en especial uno de ellos: el amor que Dios manifiesta en Jesucristo para con los que están perdidos (cf. la parábola del hijo pródigo, Lc 15,11-32), con un contrapunto posible y desgraciadamente real en tiempos del propio evangelista: la envidia del hermano mayor. La amplitud de la benevolencia endureció el corazón de los primeros beneficiarios (cf. también la parábola de los invitados al banquete, Lc 14,15-24, donde las dos oleadas de pobres invitados al banquete, representan a los cristianos de la sinagoga y a los de la gentilidad). Pensando en sus lectores cristianos, Lucas actualiza el riesgo de endurecimiento que ahora toma forma de amor al dinero (nuevo indicio sociológico de la composición de la comunidad lucana).

Entre las otras manifestaciones figuran, destacadas, una precisión esencial sobre la persona de Jesús y una clarificación sobre el carácter último del tiempo presente.

Lucas había presentado, en los caps. 1-9,50, el carácter mesiánico de la persona y de la intervención de Jesús. Pero desde el final de esa parte había anunciado, siguiendo a Marcos, la pasión y la resurrección de Jesús a los discípulos incrédulos (Lc 9,22 y 9,44). En los caps. 9,51-19,28, vuelve a tomar dicha predicción, incluye a Jesús en la línea de los profetas sufrientes (Lc 13,31-35) y anuncia que el señorío de Cristo debe ir precedido de su muerte, consecuencia de la oposición cada vez más agresiva a su ministerio y camino misterioso previsto por el designio de Dios. En una palabra —ni el Resucitado (Lc 24,44-48), ni los apóstoles cesarán de repetirlo (por ej., Hch 26,22-23)—, Jesús es el Mesías, pero un Mesías que sufre. Antes del fin de los tiempos se intercalan el sufrimiento y el rechazo del Hijo del hombre (Lc 17,25). El tercer anuncio de la pasión, según Marcos, y quinto, según Lucas, lo leemos en Lc 18,31-34. Los Doce siguen sin comprender nada. Habrá que esperar a Pascua para que los discípulos comprendan y admitan el Viernes Santo.

Lc 13,23-30 une la perspectiva del fin del mundo (o escatológica) con la suerte de Israel. La adhesión o, por el contrario, la oposición al mensaje evangélico tiene carácter último y decisivo. El movimiento de la puerta de nuestro corazón decide la

posición, abierta o cerrada, de la puerta del reino[26]. Lucas da a entender que los paganos acogerán el evangelio con más agrado que el pueblo de Israel.

3. *El fin de los tiempos* (Lc 17,11-19,28)

Con la perspectiva escatológica se va a cerrar la parte media del evangelio (Lc 17,11-19,28).

Pensando en los fariseos, interesados por el reino y los signos de su venida, Jesús afirma que en su persona les ha llegado el reino de Dios (Lc 17,20-21). Luego se dirige a los discípulos y sitúa la parusía con relación al futuro: primero tendrá lugar el sufrimiento del Hijo del hombre (Lc 17,25), y luego el tiempo de la ascensión hasta la parusía, «los días venideros» (Lc 17,22), que preceden el «día del Hijo del hombre» (Lc 17,24). Esta enseñanza pone orden en el fárrago de las falsas esperanzas. Lucas se opone a los cálculos de los inquietos, a la excesiva impaciencia de los fanáticos y a las dudas de los desalentados cuya esperanza está dormida.

Esta enseñanza no es una doctrina; es un programa de vida: «Para explicarles que tenían que orar siempre y no desanimarse, les propueso esta parábola» (Lc 18,1)[27]. Dos relatos, procedentes del «material propio», ilustran cuál es la vida justa a los ojos de Dios: una vida que comienza por el reconocimiento de la propia miseria y por la acogida que se dispensa a Dios: el recaudador de impuestos (Lc 18,9-15) y Zaqueo (Lc 19,1-10)[28]. Tres unidades, tomadas de Marcos, prestan un buen servicio a Lucas, teólogo de la conversión y de la salvación: la acogida de los niños (Lc 18,15-17), el hombre rico (que en él es un magistrado) (Lc 18,18-30), y el ciego de Jericó (Lc 18,35-42). Lo que aquí preocupa a Lucas no es tanto definir la actitud buena por contraste con la existencia pecadora cuanto oponer la justicia a los ojos de Dios y la justicia a los ojos de los hombres. Es

[26] Cf. J. Seynaeve, *La parabole de la porte étroite: l'acceptation «pratique» du Christ:* ASgn (II) 52 (1974) 68-77.

[27] Cf. A. George, *La parabole du juge qui fait attendre le jugement.* ASgn (II) 69 (1975) 68-79; P. Siber, *Invitation à la persévérance. Le juge et la veuve* (Lc 18,1-8), en *Paraboles de Jésus* (Lausana 1980) 117-131.

[28] Cf. E. Charpentier, *Le chrétien: un homme «juste» ou «justifié»?·* ASgn (II) 61 (1972) 66-78; A. M. Cocagnac, *Zachée, l'Eglise et la maison des pécheurs:* ASgn (II) 62 (1970) 81-91; V. Weymann, *Une rencontre libératrice. Histoire de Zachée: Luc 19,1-10,* en *Rencontres de Jésus* (Lausana 1978) 13-21

claro que, al evocar Lucas a los fariseos de la época de Jesús, fustiga a los cristianos de su tiempo, tornadizos por arrogancia y propia satisfacción. Pero una vez más, se muestra preocupado por el destino de Israel y el problema de la parusía. Según esto, interpreta la parábola de los talentos cargándola de rasgos alegóricos: la manifestación del reino de Dios no es inminente (Lc 19,11); los conciudadanos del príncipe, hostiles a su poder, es decir, el pueblo de Israel, son castigados atrozmente (Lc 19,27). Y entre los creyentes, son retribuídos los fieles que hacen fructificar su lote, al contrario que el servidor perezoso que se forma una imagen falsa de Dios y es castigado (Lc 19,15-26).

IV. EN JERUSALEN (Lc 19,29-24,53)

La tercera y última parte del evangelio (Lc 19,29-24,53) se desarrolla en Jerusalén. Lucas presenta primero la actividad de Jesús en el templo, luego relata la pasión y, por fin, lo acontecido el día de pascua.

1. *En el templo* (Lc 19,29-21,38)

A partir de aquí vuelve Lucas a tomar la trama de Marcos, al menos hasta el final del cap. 21. Jesús comienza por hacer del templo el centro de su actividad. El *episodio de los ramos*[29], narrado por Mateo en una perspectiva profética, lo interpreta Lucas en un sentido real: el que viene en nombre del Señor es el rey, añade Lucas a la cita del salmo 118,26 (Lc 19,38). La entronización de Salomón (1 Re 1,33) permite al evangelista modular el relato tradicional. Pero se elimina todo equívoco zelota: el canto del pueblo, que corresponde al coro de los ángeles de la navidad, ya no celebra la paz en la tierra (Lc 2,14), sino sólo en los cielos (Lc 19,38). En la tierra se adivina el drama y se anuncia el castigo de los responsables (profecía de la caída de Jerusalén, Lc 19,41-44).

¿En qué consiste la enseñanza en el templo, último mensaje de Jesús? Ayudará a precisarlo el frente en que se mueve. El punto de mira ya no son los fariseos, sino los sumos sacerdotes

[29] Cf. A. Paul, *L'entrée de Jésus à Jérusalem:* ASgn (II) 19 (1971) 20-24.

y los saduceos. La *purificación del templo* prueba la voluntad de restauración y reforma de Jesús. Suscita la cólera de los adversarios, que proyectan explícitamente liquidar a Jesús (Lc 19,47). Jesús rehusa revelar la fuente de su autoridad (Lc 20,1-8). El pueblo, al que Lucas trata con indulgencia a lo largo del relato de la pasión, aparece como el oyente atento de Jesús, deseoso de vivir de su palabra y no hacerla recaer contra él. Es al pueblo al que Lucas destina *la parábola de los viñadores homicidas*[30]: la muerte del heredero y la entrega de la viña a otros viñadores es lo que Lucas va a contar: la suerte de Jesús (Lc 22-24) y la reconstitución del pueblo a partir de todas las naciones (Hch). Los sumos sacerdotes y los escribas comprenden perfectamente bien. Lucas es el único que pone en sus labios la exclamación «No, jamás» (Lc 20,16). El final del cap. 20 es una serie de diálogos sin comunicación, porque los adversarios de Jesús se dirigen a él para aplastarlo y no para comprenderlo. Jesús responde con preguntas estimulantes a sus preguntas insidiosas. Pero los interlocutores de Jesús se hunden en su propia oposición.

El cap. 21 recoge el *discurso apocalíptico* de Marcos[31], al igual que el cap. 17 recogía el de Q. Va dirigido al pueblo, mientras que el precedente se dirigía a los discípulos. La preocupación de Lucas es separar la caída de Jerusalén de la escena del fin de los tiempos (Lc 21,8-11). La suerte de la ciudad santa no es un acontecimiento profano, sino el resultado de la retribución divina. Pero nada nos autoriza a decir que esa tribulación sea su suerte última (Lc 21,20-24). El signo que precede al fin será, por excelencia, la persecución que azotará a la Iglesia y la ayuda que el mismo Cristo prestará a los mártires (Lc 21,12-19). El Hijo del hombre vendrá en un resplandor de signos cósmicos (Lc 21,25-27). Aunque Lucas no parezca impresionado por la inminencia indicada en su fuente, espera que la irrupción del reino de Dios con poder tendrá lugar en un futuro próximo (Lc 21,28-33). La *vigilancia* exigida a los que esperan es la última palabra pronunciada por el Cristo lucano que enseña en el templo (Lc 21,34-37). Está llegando el tiempo

[30] Cf. E. Charpentier, *Tous vivent pour lui:* ASgn (II) 63 (1971) 82-94; X. Léon-Dufour, «Parábola de los viñadores homicidas», en *Estudios de Evangelio* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982) 289-327.

[31] A. George, *La venue du Fils de l'homme:* ASgn (II) 5 (1969) 71-78; J. Dupont, *Les épreuves des chrétiens avant la fin du monde:* ASgn (II) 64 (1969) 77-86.

de las naciones (Lc 21,24), el tiempo de la represión romana y el de la conversión de los gentiles.

2. *La pasión* (Lc 22-23)

Los caps. 22-23 —relato de la pasión[32]—, constituyen la parte media de la tercera y última sección del evangelio. Han suscitado innumerables estudios y discusiones, porque no es seguro que Lucas siga aquí el texto de Marcos. Según algunos, las notorias divergencias se oponen a la hipótesis de una dependencia directa. Otros creen explicarlas aludiendo a la libertad con que Lucas trata sus materiales, es decir, los de Marcos. La dificultad se complica si observamos la evidente analogía de ciertos pasajes con el evangelio de Juan.

a) La conjura (Lc 22,1-6)

Igual que en los otros evangelios, la pasión comienza con la conjura (Lc 22,1-6). Lucas precisa que entonces Satanás entró en Judas (Lc 22,3). Puesto que ya había señalado, al final del relato de las tentaciones: «El diablo, acabadas sus pruebas, se marchó hasta su momento» (Lc 4,13), ¿hay que concluir que el tiempo de Jesús fue un período feliz, un oasis de paz? De ninguna manera. Lucas está más cerca de los autores de apocalipsis de lo que se piensa. Satanás, vencido en el cielo, es arrojado a la tierra (Lc 10,18), donde actúa precisamente durante la vida de Jesús (Lc 13,16). Jesús luchó contra él para arrebatarle sus víctimas (Hch 10,38). Por su victoria con ocasión de las tres tentaciones Jesús se escapó de su poder y ya no será seducido por Satanás, pero podrá continuar siendo probado por él. Es lo que ocurre aquí.

Lucas omite, en este contexto, la unción de Betania, de la que presentó más arriba un relato paralelo (Lc 7,36-50).

[32] Cf. P. Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur* (París 1966); M. Gourgues, *Jésus devant sa passion et sa mort:* CE 30 (1979); *Les psaumes et Jésus, Jésus et les psaumes:* CE 25 (1978); A. Vanhoye, *Les récits de la Passion dans les évangiles synoptiques:* ASgn (II) 19 (1971) 38-67.

b) La Pascua (Lc 22,7-38).

A la iniciativa de los adversarios responde una iniciativa de Jesús (Lc 22,7-14). Envía a Pedro y Juan para preparar la Pascua (Lucas es el único que nombra a los dos discípulos: señal del interés que presta a esos dos testigos e indicio del carácter legendario de la indicación). Aparece por segunda vez el procedimiento literario de la presciencia de Jesús. Antes del episodio de los ramos y de la Pascua envía Jesús dos discípulos para preparar lo que él ya sabe providencialmente orquestado de antemano. El procedimiento, que encontramos en vidas de héroes o de filósofos, da a entender que Jesús controla su destino en el momento mismo en que las fuerzas adversas se van a desencadenar contra él.

A diferencia de Marcos, la *institución de la cena*[33] (Lc 22,15-20) precede a la indicación del traidor (Lc 22,21-23). El relato de la institución abarca tres fases: 1) Jesús tiende un puente entre la Pascua presente y la Pascua del reino (Lc 22,15-16). 2) Estos versículos redaccionales preparan y explican la sentencia tradicional, pronunciada después de la presentación de la copa (Lc 22,17-18). Es de notar en el v. 15 el empleo absoluto de «sufrir» para designar la pasión y la muerte de Jesús (cf. Lc 24,26.46; Hch 1,3; 3,18; 17,3): para Lucas, Jesús no sólo murió, sino que también sufrió, tomando así los rasgos del mártir (quizá aludiendo a Is 53,4.8-12). 3) Los vv. 19-20 recuerdan la fracción del pan y la presentación de la copa. Curiosamente, cuando Lucas parece empalmar con Marcos, sigue, de hecho el texto de 1 Cor 11,24-25: a «mi cuerpo» se añaden las palabras «entregado por vosotros». Hay que hacer esto «en memoria mía» (carácter de memorial de la eucaristía). Jesús toma la copa «después de la comida», y la designa como «nueva alianza en mi sangre» (lo que sigue: «derramada por vosotros», no tiene correspondencia en Pablo). Ni Mateo ni Marco separan, con la comida, lo que se dice del pan y de la copa. No atribuyen explícitamente una virtud salvífica al cuerpo, y designan la copa como la sangre de la alianza. Ni tampoco, finalmente, dirigen las palabras de la institución a los asistentes (la sangre es derramada «por la multitud, para el perdón de los pecados», Mt, y «por la multitud», Mc). En resumen, estos dos versículos reflejan una práctica eucarística, distinta de la de Marcos y Mateo, propia de Lucas y de Pablo.

[33] Cf. J. Delorme, *Des évangıles à Jésus* (París 1972) 103-104.

Los versículos 19b-20 (todos los manuscritos tienen hasta «esto es mi cuerpo») aparecen omitidos en algunos manuscritos del texto occidental. Las versiones siríacas invierten el orden de los versículos: una de ellas coloca el v.19 antes de los vv. 17-18; otra hace lo mismo, pero inserta también las palabras «después de cenar» a continuación del v.19 y «esta sangre es la nueva alianza» después del v.17; una tercera omite los vv. 17-18.

Como se ve, la tradición manuscrita es insegura no por negligencia de los copistas, sino por interés: querían coordinar el texto bíblico con su propia práctica eucarística. La tendencia actual de los críticos es considerar el orden del griego como primitivo y los vv. 19b-20 como auténticos (es decir, que se remontan a Lucas).

La originalidad lucana aparece en los vv. 24-38. Jesús pronuncia un *discurso de despedida* (género literario muy difundido entonces en el judaísmo: cf. el *Testamento de los Doce Patriarcas* y el último discurso de Pablo a los ancianos de Efeso, Hch 20). Jesús se preocupa de definir cómo debe ser la autoridad en la Iglesia: no dominadora como la de los amos de este mundo, sino diaconal, a imagen del servicio que él mismo ha prestado (¿Se inspira Lucas en Mc 10,41-45?). También promete Jesús a los discípulos que han resistido con él en las pruebas (¿han resistido en realidad?) una participación en el banquete del reino y un papel importante en el juicio de Israel (es decir, también en su gobierno soberano del fin de los tiempos; cf. el paralelo de Mt 19,28). Luego se dirige a Pedro (es la correspondencia lucana del «tú eres Pedro» de Mt 16 y del «¿me amas?» de Jn 21). Jesús advierte a Pedro que Satanás cribará a los discípulos para probarlos y verificar su valor (el grano bueno es sacudido, pero, al mismo tiempo, se libera de las impurezas que le acompañan en la era). Si Satanás ha obtenido ese privilegio de Dios (como lo obtuvo con respecto a Job), Jesús —en medio de su prueba— también ha intervenido ante el Padre, intercediendo «para que no desaparezca tu fe» (Lucas es bastante realista para entender el fracaso del cristianismo; cf. Lc 18,8). Jesús confía, finalmente, una función pastoral a Pedro (confirmar a sus hermanos, ¡no a sus hijos!). Sólo podrá cumplirla después de convertirse (Lucas piensa en la negación, que no se identifica con una apostasía sin retorno).

Después del anuncio de la negación (Lc 22,34) viene el misterioso *episodio de las dos espadas,* propio de Lucas (Lc 22,35-38)[34]: una referencia al envío misional (una especie de ejercicio

[34] Cf. W. Trilling, *Le Christ, roi crucifié:* ASgn (II) 65 (1973) 56-65.

sin armas) distingue el tiempo en que Jesús protegía a sus discípulos, de la pasión de Jesús y del tiempo de la Iglesia en que el ejercicio se hará —por así decir— con balas. En consecuencia, los creyentes tendrán que equiparse. En esos versículos se inserta un nuevo anuncio de la pasión: es decisivo para descubrir el sentido que atribuye Lucas a la muerte de Jesús. Esta será el cumplimiento de la profecía de Is 53,12: «Lo contaron entre los criminales», lo que significa que el justo será contado entre los injustos para que los pecadores puedan sumarse al cortejo de los fieles. La pasión de Jesús no es pues simplemente un incidente del itinerario que luego repararía la resurrección. Es obra de la ignorancia de los hombres, pero también expresión del designio de Dios (cf. Hch 2,23). Si el relato de la pasión tiene un componente moral (se invita a los fieles a caminar siguiendo las huellas de Jesús, cf. 1 Pe 2,21), contiene también una perspectiva redentora.

¿Qué abarca la expresión «perspectiva redentora»? Lucas no interpreta la muerte de Jesús en el sentido de una expiación ritual. A diferencia de Mateo y Marcos, no transfiere acontecimiento de la cruz el proceso redentor que atribuía la piedad judía a los sacrificios sangrientos. Su punto de partida parece ser más bien la espiritualización de los ritos que el judaísmo helenístico había practicado, y ello para transferir su lenguaje a los primeros mártires. La muerte de Jesús es la ofrenda de una vida en favor de su pueblo; pero, más que una ofrenda divina de reconciliación, es ante todo el acto voluntario del que asume su servicio hasta el final. Si se puede hablar de sacrificio, es integrando en él la responsabilidad de los beneficiarios y no subrayando su pasividad provocada por un acto de substitución.

c) La agonía (Lc 22,39-46).

En su relato de la agonía (Lc 22,39-46) no habla Lucas de Getsemaní, nombre de resonancia hebrea. Sitúa la escena en el Monte de los Olivos, lugar al que atribuye tal vez importancia teológica. Según los profetas, en esa colina debe Dios manifestar su gloria y su poder (Ez 11,23 y Zac 14,4). En Lucas, Jesús llega por allí a Jerusalén (Lc 19,29.37) y desde allí sube al cielo (Hch 1,9-12). Esta colina, en correspondencia positiva con la Jerusalén culpable, es un lugar de contacto entre cielo y la tierra, distinto del templo.

El relato tiene particularidades evidentes: los discípulos per-

manecen agrupados (no aparecen aparte Pedro, Santiago y Juan). Jesús se dirige a Dios en oración una sola vez (y no tres). Sobrecogido de angustia Jesús, es consolado por un ángel (cf. Jn 12,29). Mateo y Marcos suponen también que Jesús recobra fuerza, pero no dicen cómo. Juan habla de una voz celeste (Jn 12,28). Lucas hace más visible la acción, sin duda por motivo pedagógico. Por otra parte, desconoce dos sentencias de Jesús («el espíritu es animoso, pero la carne es débil», Mc 14,38, y «basta ya, ha llegado la hora; mirad que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. ¡Levantaos, vamos!; ya está ahí el que me entrega», Mc 14,41-42). Por el contrario, el evangelista transmite dos invitaciones para no sucumbir a la tentación (Lc 22,40.46), lo que confiere una dimensión más bien ética a un episodio que, en Marcos y Mateo, tenía también un alcance cristológico. Como no se ve por qué razón haya modificado Lucas el relato de Marcos en este punto, pensamos que sigue una tradición particular.

d) Del prendimiento a la muerte (Lc 22,47-23,56).

El relato que conduce del prendimiento a la crucifixión se aparta a menudo de los otros sinópticos. En el decurso del prendimiento Lucas presenta a su manera el beso de Judas, señala la curación milagrosa de la oreja cortada, transmite el siguiente diagnóstico de Cristo «pero ésta es vuestra hora, cuando mandan las tinieblas» (Lc 22,53) y guarda silencio sobre la huída de los discípulos (cf. Mc 14,50-52).

No hay reunión nocturna del sanedrín. Lo mismo que en Juan, introducen a Jesús en casa del sumo sacerdote (Lc 22,54). En la negación de Pedro aparece un toque propio de Lucas: la mirada de Jesús que inicia la conversión (anunciada en Lc 22,32) del apóstol (Lc 22,61-62). Lucas coloca aquí una escena de afrentas, siguiendo a Marcos o una fuente propia. Incitan a Jesús a manifestarse como profeta (Lc 22,63-65).

La *comparecencia ante el sanedrín* (sesión de la mañana) gira en torno a la mesianidad de Jesús (Lc 22,66-71). Si Lucas no menciona en este contexto la palabra de Jesús sobre el templo, sí desdobla hábilmente el coloquio con el sumo sacerdote. «Si eres el Mesías, dínoslo», es la primera pregunta. «Entonces, ¿tú eres el Hijo de Dios?», es la segunda exclamación. Tal vez se encuentre en el origen de este desdoblamiento el doble modo de entender el mensaje cristiano en tiempos de Lucas: el

Mesías corresponde a la pregunta de Israel; el *Hijo de Dios,* a la expectativa de las naciones. Lo mismo que en Mateo y a diferencia de Marcos, Jesús se niega a responder bajo coacción o asiente de manera enigmática. La única afirmación explícita, común a los tres sinópticos, es el anuncio del Hijo del hombre. Estos versículos constituyen un resumen doctrinal sobre Cristo.

Sigue la *comparecencia ante Pilato* (Lc 23,1-5). Preocupado por explicar cómo Pilato pueda preguntar a Jesús: «¿eres tú el rey de los judíos?», Lucas introduce la causa mediante una denuncia de las autoridades judías (acusar a Jesús de mesianismo político y de aspiraciones imperiales es, evidentemente, una calumnia a sus ojos). La respuesta de Jesús: «Tú lo estás diciendo» es la misma que en Mc y Mt. Si Pilato, a diferencia de Mt y de Mc, no manifiesta, aquí extrañeza, afirma solemnemente la inocencia de Jesús. El procurador lo juzgará inocente en tres ocasiones (cf. Lc 23,22: «Por tercera vez, les dijo...»). Lucas está convencido no sólo de la inocencia de Jesús, sino también del carácter inofensivo del cristianismo. Mediante una serie de rasgos, desde el proceso de Jesús hasta el final del libro de los Hechos, asegura, de modo narrativo, que el poder romano no tiene nada que temer de la misión cristiana.

Intermedio insólito, propio de Lucas, es la *comparecencia ante Herodes Antipas* (Lc 23-6-12). ¿Se trata de un desarrollo secundario, encargado de dar cumplimiento a Sal 2,2 («se alían los reyes del mundo, los príncipes conspiran contra el Señor y su Mesías»)? ¿O es un hecho histórico? En este caso, ¿se trata de un gesto de deferencia para con Herodes, presente en Jerusalén con motivo de la fiesta, o de la supervivencia de un privilegio concedido a Herodes el Grande de reclamar la extradición de los culpables en fuga? En todo caso, según el derecho penal romano y a pesar de Lc 23,6-7, no se imponía el traslado de Jesús ante Herodes. Al final de este episodio coloca el evangelista la segunda escena de burlas (sólo señala el vestido espléndido).

En el relato de la pasión insiste Lucas en la buena disposición del pueblo que no cesa de escuchar la enseñanza de Jesús desde su entrada en Jerusalén. Sin embargo, en este lugar, la mayoría de los manuscritos presentan al pueblo como adversario de Jesús, al lado de los sacerdotes y los jefes (Lc 23,13). Es esta lectura la que hay que seguir sin duda (en vez de «los jefes del pueblo»). Como ocurre en Marcos, el pueblo, teniendo que elegir, prefiere Barrabás a Jesús. El libro de los Hechos

recordará la responsabilidad que con esto contrajo el pueblo de Jerusalén.

Lucas no precisa la existencia de un privilegio pascual (cf. Mc 15,6-8); pero, lo mismo que Marcos, subraya la ceguera de la multitud, que prefiere la liberación de un revolucionario a la del acusado (Lc 23,18-23). Pilato no condena formalmente a Jesús: lo entrega a la venganza popular. Lucas es el único en utilizar el término acusador de «voluntad» (Lc 23,24-25).

Si el personaje Simón de Cirene es conocido de los tres sinópticos (Lc 23,26), Lucas es el único que relata el lamento de Jesús sobre las mujeres de Jerusalén (Lc 23,27-32), el único que concede la palabra a los dos ladrones (Lc 23,39-43), el único que pone en labios de Jesús «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen» (Lc 23,34) —una parte importante de la tradición manuscrita omite el versículo— y «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46) y finalmente, el único que señala que la muerte de Jesús provoca la contrición de la multitud (Lc 23-48).

Lucas menciona, como los otros sinópticos, el sorteo de las vestiduras (Lc 23,34), la presencia del pueblo atento (Lc 23,35a) (Marcos y Mateo, hablan de transeúntes que se mofan de Jesús), la invitación que jefes y soldados hacen a Jesús de salvarse por sí mismo (Lc 23,35b-37) (en Marcos son los sacerdotes con los escribas; en Mateo, los sacerdotes con los escribas y los ancianos), el letrero de acusación contra Jesús (Lc 23,38), las tinieblas desde la hora sexta a la nona (Lc 23-44), el desgarramiento de la cortina del templo (Lc 23,45), la confesión del centurión (éste proclama, en Mt-Mc, que Jesús es «Hijo de Dios», en Lucas que «este hombre era justo»; ¿por qué este cambio?: ¿porque la fe verdadera no es posible antes de Pascua y Pentecostés? ¿porque el adjetivo «justo» sugiere la causa de la redención que la muerte de Jesús aporta a los impíos?), la presencia a distancia de los familiares de Jesús y de las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea (Lc 23,49) (la palabra «familiares», ¿designa a los discípulos?); finalmente el enterramiento (Lc 23,50-56), donde Lucas precisa las disposiciones de José de Arimatea (bueno y justo, esperaba el reino de Dios) y de las mujeres (observan el sábado).

3. *El día de Pascua* (Lc 24)

El último capítulo del evangelio relata lo acontecido el día

de Pascua: el episodio de la tumba vacía (Lc 24,1-12), la aparición a los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), luego a los once (Lc 24,36-49) y, por fin, la ascensión (Lc 24,50-53)[35].

Lucas toma de Marcos el primer relato[36], pero lo completa o modifica en varios puntos importantes: 1) Ante la ausencia del cuerpo, se desconciertan las mujeres. 2) Son dos los seres angélicos que se les aparecen y no uno solo. 3) El mensaje pascual designa a Jesús como el viviente (atributo de Dios en el Antiguo Testamento) y, en lugar de invitar a cada uno a dirigirse a Galilea, recuerda el anuncio de la pasión y de la resurrección hecho en Galilea. Lucas omite, audazmente, toda manifestación del Resucitado en Galilea y concentra las apariciones en Jerusalén. No podemos subestimar la importancia de esta perspectiva. 4) Lucas, coincidiendo en este punto con Jn 20,2-10 envía a Pedro, futura autoridad eclesiástica, a la tumba vacía, convalidando así el relato de las mujeres (este versículo, Lc 14,12, no aparece en numerosos testigos antiguos). Juan completará el cuadro poniendo junto a Pedro al discípulo amado, figura insigne de su comunidad. Lucas y Juan son así los testigos de una utilización eclesial del relato del sepulcro vacío, que quita a las mujeres la exclusiva del descubrimiento para transferir a la autoridad en funciones el poder legítimo que del hecho se desprende.

Parecido fenómeno se produce al final del episodio de Emaús: los once privan a Cleofás y a su amigo de la alegría de ser los primeros en contar su encuentro con el Señor resucitado. Estos tienen primero que enterarse de la aparición de Jesús a Simón (Lucas es el único en señalar esta aparición, y para ello utiliza la fórmula citada por Pablo en 1 Cor 15,5).

Por vocabulario, estilo y estructura, el *relato de los peregrinos de Emaús*[37] (hasta el v. 32) recuerda el «material común» utilizado por Lucas: tal vez constituyera su conclusión. El que ni Cleofás ni su amigo formaran parte de los Doce da a entender que «el material propio» de Lc no fue redactado por un miembro de la Iglesia jerosolimitana de lengua aramea. Pero la mano de Lucas aparece en el relato: con visión teológica inser-

[35] P. M. Beaude, *...selon les Écritures:* CE 12 (1975); E. Charpentier, *Christ est ressuscité!:* CE 3 (1973); J. Delorme y P. Bonnard, *Quelques récits évangélique relatifs au Ressuscité:* CBi 8, 1 (1970) 29-59; G. Gaide, *Les apparitions du Christ ressuscité d'après saint Luc:* ASgn (II) (1969) 38-56.

[36] Cf. G. Gaide, *Il n'est pas ici, il est ressuscité:* ASgn (II) 21 (1969) 68-76.

[37] Cf. V. Weymann, *Une rencontre encourageante. Les disciples d'Emmaüs: Luc 24,13-35,* en *Rencontres de Jésus* (Lausana 1978) 61-72.

ta en él una enseñanza de cristología y de Sagrada Escritura (vv. 25-27).

La escena de Emaús no tiene paralelo en los evangelios, salvo un eco en el final, no auténtico, de Marcos 16,9-20, que presenta, en el mismo orden, pero de manera sucinta, las perícopas de Lc 24.

Si la historia de Cleofás y de su amigo constituye una escena de reconocimiento, la *aparición del Resucitado a los once* asocia al encuentro con los discípulos el anuncio de una misión[38]. También como allí, Lucas compone aquí un importante discurso del Resucitado: Jesús insiste en la demostración escriturística relativa a la suerte del Mesías (cf. Lc 24,25-27) y anuncia la proclamación del evangelio a todas las naciones, que conducirá a la conversión y al perdón. Esta profecía deja entrever mejor que el libro de los Hechos, que Cristo renunciando a enviar inmediatamente a sus discípulos, llamados testigos —título muy del gusto de los Hechos—, los invita a esperar en Jerusalén la efusión del Espíritu Santo.

Sin aguardar los cuarenta días señalados en los Hechos (Hch 1,4), Cristo lleva a sus discípulos hasta Betania (Hch 1,12 precisará que se trata del Monte de los Olivos). Los bendice y los deja, siendo elevado al cielo. Este primer relato de la ascensión cumple una doble función: pone término a la vida de Jesús, materia del primer volumen (los moribundos de la época bendecían a sus seres queridos antes de abandonarlos) y señala que los discípulos no se verán abandonados a su suerte. Sintiéndose protegidos, se entregan a la alegría, regresan a la ciudad y se mantienen en el templo, que conserva todavía su valor, como lugar de oración.

El cap. 24, con su triple anuncio del mensaje pascual (vv.5-7.19-27.44-48), define el programa del libro de los Hechos[39].

2

LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES[40]

Entre las reglas que los historiadores antiguos respetaban,

[38] Cf A Ridouard y M Coune, *Meditation entre Pâques et Pentecôte*. ASgn (II) 28 (1969) 49-64

[39] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres* CE 21 (1977) 15-16.

[40] Cf *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973); *Ecouter la Bible*

hay una que nos interesa aquí: conviene, decían, distribuir los materiales de acuerdo con un orden que distinga los acontecimientos, pero asegurando su continuidad por sus interrelaciones. El final del evangelio y el comienzo de los Hechos manifiestan el respeto de Lucas por esta regla. Aunque se impone un corte entre la vida de Jesús y la suerte de su comunidad, se debe establecer igualmente una concatenación entre ellas. El comienzo del libro de los Hechos empalma así con el final de Lc 24, como los últimos versículos del evangelio orientaban la atención hacia la misión cristiana.

El comienzo de los Hechos (Hch 1,1-14), sin embargo, no es una simple repetición. Precisa, en primer lugar, que la presencia pascual de Jesús ha durado cuarenta días (con ello subraya el privilegio y la competencia de los testigos). A continuación desmonta una esperanza apocalíptica: la victoria pascual no instaura inmediatamente el reino de Dios. Afirma, en fin, que se abre ampliamente un período marcado por el esfuerzo misionero y la actividad del Espíritu Santo: el tiempo de la Iglesia cuya narración aborda. Según esto el segundo relato de la ascensión tiene una función distinta del primero[42]: gracias al motivo de la subida al cielo, insiste en la ausencia de Cristo y en la responsabilidad de los apóstoles, despertados por los ángeles a la nueva realidad.

Hablando con propiedad, el Resucitado no envía de misión a los once. Les predice una tarea y les promete los medios para realizarla. Los apóstoles[43], lejos de partir, deben permanecer en su sitio. Por tanto, en lugar de dispersarse, siguen todavía agrupados. La primera imagen de los discípulos que presenta Lucas en los Hechos es la de un grupo apostólico unido en oración, rodeado de algunas mujeres. Pedro aparece como el portavoz y dirigente del grupo. En los Hechos, la palabra «apóstol» sólo aparece usada en plural.

(París-Brujas 1978); *Une lecture des Actes des Apôtres* CE 21 (1977), E Haulotte, *Actes des Apôtres, un guide de lecture*, suplemento de «Vie Chrétienne» 212 (París) 1977.

[41] Cf. C. M Martini, *L'Ascension de Jesús* ASgn (II) 28 (1969) 8-18.

[42] Sobre los parecidos y diferencias entre los dos relatos de la Ascensión del Evangelio y de Hechos, cf. *Une lecture des Actes des Apôtres*, CE 21 (1977) 21.

[43] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres*, CE 21 (1977) 21

I. EL GRUPO DE LOS DOCE EN JERUSALEN (Hch 1-5)

Los cinco primeros capítulos informan sobre la existencia de este grupo. La reconstitución del colegio de los Doce (Hch 1,15-26)[44] permite a Lucas poner en boca de Pedro una definición del apostolado. Para ser testigo no basta con haber visto a Cristo resucitado: hay que haber sido discípulo suyo durante su ministerio terreno (Hch 1,21-22). Antes que equipo misionero, los Doce son los garantes del testimonio. Por la fuerza de las cosas, tales testigos serán ulteriormente irreemplazables; a la muerte de Santiago (Hch 12,1-2), no se cubrirá su puesto. Hch 1,15-26 forma todavía parte de los preliminares.

La promesa de Jesús (Lc 24,49 y Hch 1,4-5) se realiza en la siguiente fiesta judía, *Pentecostés*[45]. Para que los lectores puedan imaginarse el acontecimiento, utiliza Lucas tradiciones judías referentes a la entrega de la ley en el Sinaí[46]: Hch 2 realiza las virtualidades de Ex 19-20. Comienzan a difundirse, unidos, el Espíritu y la palabra. Lucas añade, no sin razón, «en los últimos tiempos» a la profecía de Joel (Hch 2,17). El hecho ocurre en Jerusalén, como lo había predicho Isaías (Is 2,1-3). Lucas centra en la ciudad santa los comienzos de la Iglesia por fidelidad a las promesas del Antiguo Testamento. Pero piensa en el conjunto de las naciones: por eso presenta la lista de los países de la diáspora, futuros beneficiarios de la proclamación (Hch 2,9-11). Si el Espíritu Santo va a conferir a los testigos la *parrhesía,* la seguridad que no tenían todavía, la palabra cristiana, primero proclamada por el mismo Jesús (cf. Lc 24,7.25-27.44-48), tomará forma de un discurso que es modelo para la futura predicación misionera. Los discursos, semejantes siempre por razón doctrinal, y jamás idénticos, por razones literarias, arrancan de las circunstancias, pero se centran rápidamente en la persona de Jesús: recuerdan brevemente su ministerio terreno, y luego su muerte entendida como triunfo pasajero de la violencia humana, cede lugar a la resurrección[47], punto

[44] Cf. E Rasco, *Le choix d'un nouvel apôtre:* ASgn (II) 29 (1970) 6-18.

[45] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 23-28; J. Dupont, *La nouvelle Pentecôte:* ASgn (II) 30 (1970) 30-34.

[46] Cf. E. Samain, *Le récit de Pentecôte:* CBi 10, 3 (1971) 49-54; sobre el traspaso a Cristo de las promesas hechas a Moisés, cf. M. Gourgues, *Les Psaumes et Jésus, Jésus et les Psaumes:* CE 25 (1978) 22-23.

[47] Sobre el sentido de las apariciones del Resucitado que se deja ver de quien quiere y cuando quiere, cf. E. Charpentier, *Christ est ressuscité:* CE 3 (1973).

esencial de la proclamación. Para hacer creíble lo increíble, el testigo recurre a la Escritura y termina con una exhortación a la conversión, lo cual viene a ser una demostración.

Es evidente que los *discursos misioneros* de los Hechos[48], comenzando por el de Pedro el día de Pentecostés, no se tomaron en taquigrafía. Los historiadores antiguos, siguiendo el ejemplo de Tucídices (*Historia de la Guerra del Peloponeso,* I, 22), no creían ser infieles, cuando recomponían los discursos de sus héroes.

Para convencerse de ello basta comparar los discursos que Tácito pone en boca del emperador Claudio (*Anales,* XI,24) con el original, la famosa *Tablilla claudiana (Corpus Inscriptionum Latinarum,* XIII, 1668) que los lioneses grabaron en bronce, felices de poder ser elegidos.

La obra del historiador judío Josefo, en particular *Las Antigüedades judías,* prueba también la importancia de los discursos que el autor ponía en boca de los principales protagonistas, preocupado por dar sentido a los acontecimientos narrados.

No se sigue de ello que Lucas se considere libre para hacer decir a los apóstoles cualquier cosa. Siguiendo el uso establecido, redacta, pero no inventa. Como historiador pone en boca de Pedro lo que juzga que fue la sustancia del discurso. El sermón de Pentecostés[49] no es, por tanto, ni el discurso exacto de Pedro, ni una predicación característica del tiempo de Lucas. Consciente de la distancia histórica, Lucas sabe distinguir entre las primeras formulaciones doctrinales y las expresiones cristológicas de su tiempo (él mismo insistiría más en el ministerio terreno de Jesús). Lucas sabe también distinguir una predicación misionera de una homilía dirigida a la comunidad. El sentido de la cruz no se revela al primero que llega. Por ello, el valor redentor de la muerte sólo aparece en el único discurso de los Hechos dirigido a cristianos (Hch 20,28).

Para Lucas testimoniar es descubrir el sentido y recordar la historia. Por esos sus discursos cristológicos son huellas del paso apostólico y pilares de la narración. Colocados en momentos cruciales, permiten al evangelista articular la historia. Pentecostés, el martirio de Esteban, la conversión del primer pagano, la primera misión paulina, la conferencia de Jerusalén y la cauti-

[48] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres·* CE 21 (1977) 33-34; P. Beaude, *Selon les Écritures:* CE 12 (1975) 9-14.
[49] Cf. *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 34-36

vidad de Pablo adquirirán una dimensión estratégica mediante la inserción oportuna de un discurso.

Volviendo a los comienzos de la Iglesia, podemos notar su carácter ejemplar. El discurso de Pedro (Hch 2,14-36) da frutos. Se producen conversiones y se constituye una comunidad[50] a partir del núcleo inicial. El famoso sumario (Hch 2,42-47)[51] describe la cuádruple perseverancia: en la enseñanza de los apóstoles (no se dispone de enseñanza de Jesús sin la mediación de los testigos), en la comunión fraterna (obediencia concreta a las prescripciones del evangelio, que no implican, según Lucas, la pobreza, sino compartir lo que se tiene), en la fracción del pan (transfiguración eucarística de la necesidad de alimento) y en la oración (tan apreciada por Lucas). La palabra va acompañada de signos (cf. Lc 9,1-2); aquí, la curación de un lisiado (Hch 3,1-10). Este milagro[52] repercute en la proclamación (la palabra «templo» enlaza Hch 3,1-10 con 2,42-47). El segundo discurso (Hch 3,12-26)[53] presenta a los habitantes de Jerusalén la última ocasión de arrepentimiento por la muerte de Jesús. La gravedad de tal decisión, de tan graves repercusiones, subrayada ya en el evangelio es ratificada en los Hechos. En esta ocasión, Lucas pronuncia la última palabra de sus convicciones apocalípticas mediante formulaciones arcaicas, cuidadosamente escogidas (Hch 3,19-21).

Los versículos citados contienen las siguientes afirmaciones. La conversión, a la que se invita a los oyentes, es un retorno a Dios. El restablecimiento de relaciones coincide con una oferta de perdón. Al movimiento de conversión le seguirá el final de los tiempos, comparado a un período de alivio y reposo (Lucas se apoya aquí —y sólo aquí— en la convicción judía de que la conversión del pueblo facilita e incluso acelera la intervención final de Dios).

Según el plan de Dios, ese final se manifestará con la última venida de Cristo, que permanece en el cielo, hasta ese momento, desde la ascensión. Pero la venida del Hijo, la parusía, no es inminente. Cuando se produzca, se cumplirán todas las pro-

[50] Cf. E. Rasco, *Beauté et exigences de la communauté ecclésiale:* ASgn (II) 23 (1970) 6-23; *La gloire de la Résurrection et ses fruits* ASgn (II) 24 (1969) 6-9; *La lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 35 y 65-67.

[51] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 32.

[52] Cf. P. Beaude, *Selon les Écritures:* CE 12 (1975) 37-38; *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 35 y 65-67.

[53] Cf. E. Rasco, *La gloire de la Résurrection et ses fruits:* ASgn (II) 24 (1969) 10-12.

mesas de los profetas. Estas se refieren tanto a la restauración del pueblo cuanto a la suerte de las naciones y, más ampliamente, del universo entero.

La presencia del mensaje cristiano y el éxito de la misión (se ha superado la cifra de cinco mil creyentes, Hch 4,4) van a dividir los ánimos (de hecho, Jesús vino a traer la división, Lc 12,51). Igual que en el evangelio, surge la hostilidad de las autoridades religiosas, olvidadas desde la Resurrección. La oposición entona lo que se convertirá en un estribillo. La comunidad, solidaria con su Señor, por su fidelidad al evangelio, suscita la persecución. Bernabé y Pablo confirmarán lo que Jesús había previsto y experimentado: «Tenemos que pasar mucho para entrar en el reino de Dios» (Hch 14,22). En situación de acusado, pronuncia Pedro un tercer discurso (Hch 4,9-12) y anticipa las numerosas exculpaciones posteriores. Misión y apología se van alternando en los Hechos, sostenidas aquí por la oración de la comunidad (Hch 4,24-30; Lucas confiere cierta solemnidad a esa primera oración, cuya estructura es simple: invocación y petición).

Antes de un segundo arresto, Lucas se centra en la comunidad (Hch 4,32-35, nuevo sumario). El buen uso del dinero responde a una exigencia de fe y no sólo de moral. El gesto de Bernabé (Hch 4,36-37) contrasta con el de Ananías y Safira (Hch 5,1-11)[54]. El poder discrecional de Pedro parece extraño. Para Lucas, que se apoya en una tradición judeocristiana y menciona una práctica disciplinar semejante a la de la secta esenia, es el Espíritu Santo, defraudado por la pareja, el que castiga por medio de Pedro.

Si la fidelidad conduce al sufrimiento, Dios es también el Dios de la liberación. Este convencimiento, arraigado en el Antiguo Testamento, lo evidencia Lucas recurriendo a un motivo de origen griego: el milagro de las cadenas que se rompen por sí mismas, y la puerta de la prisión que se abre automáticamente (se puede seguir este motivo, de origen dionisíaco, desde las *Bacantes* de Eurípides hasta los *Hechos apócrifos de Pablo)*.

Una tregua pone fin al episodio. El sanedrín, aconsejado por Gamaliel, se da por satisfecho con unos azotes, y los apóstoles, «contentos de haber merecido aquel ultraje por causa de

[54] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 62-64.

Jesús» (Hch 5,41), prosiguen su tarea misionera en público, en el templo, y en privado, a domicilio.

II. TRANSICION DE PEDRO A PABLO: LOS HELENISTAS (Hch 6-7)

Los caps. 6-7 ponen fin a lo que Lucas quiere decir de la Iglesia de Jerusalén[55]. Se respeta la unidad de lugar y tiempo («en aquellos días», Hch 6,1). Pero esta sección es simultáneamente el preludio a la misión de los helenistas, a la difusión de la palabra de Dios fuera de Jerusalén.

Lucas describe brevemente la *institución de los Siete,* y largamente el *martirio de Esteban,* el primero de la lista de los Siete. Lo mismo que en el caso de Ananías y Safira, Lucas, a pesar de su interés por alabar la armonía que reina entre los discípulos, no duda en evocar una crisis, que le permite señalar la existencia de un ala helenista en la comunidad de Jerusalén. El término «helenista», que no hay que confundir con la palabra «heleno», lo debieron de forjar los judíos para designar a los circuncisos de la capital que hablaban griego (cf. Hch 9,29). Aun siendo devotos (muchos iban a instalarse en Jerusalén para morir cerca del lugar donde se efectuaría la resurrección de los muertos), debían de presentir el universalismo de la fe judía y darse cuenta de los límites de un culto ritual y centralizado. Sea como fuere, Hch 6 afirma que muchos de ellos se habían hecho cristianos. Pero el relato de Hch 6,1-6 está lleno de dificultades: ¿Se limitarán los Siete a servir las mesas de los helenistas? Sin duda; pero no se dice explícitamente. ¿Por qué Esteban[56] y Felipe, los únicos por los que se interesa Lucas, serán misioneros y no diáconos? ¿Cuál era el servicio cotidiano de las viudas? ¿Un paralelo de la asistencia pública judía?

El interés de Lucas va por otros caminos. Habiendo asegurado con los apóstoles la verdad del evangelio, recurre a los helenistas[57] para mostrar la difusión de la palabra en Samaria,

[55] Cf. C. Martini, *Ministères et entraide fraternelle dans la communauté primitive:* ASgn (II) 26 (1973) 4-11; *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 68-72; B. Hall, *La communauté chrétienne dans le livre des Actes:* CBi, fuera de la serie (1971) 150-151.

[56] Cf. P. Langevin, *Etienne, témoin du Seigneur Jésus:* ASgn (II) 29 (1970) 19-24; *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 35-36.

[57] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres·* CE 21 (1977) 41-42.

y luego en Antioquía, y establecer entre Pedro y Pablo un eslabón indispensable[58].

El martirio de Esteban subraya también una ruptura: el amplio cuadro histórico que esboza el primero de los Siete, además de la tipología que establece entre Moisés y Jesús, manifiesta el endurecimiento progresivo de los jefes religiosos de Israel. Esta acusación supone la existencia de otros destinatarios, mejor intencionados: los paganos. Lucas prosigue con un relato su reflexión sobre la suerte de Israel y de las naciones. Gracias a Dios, una parte del pueblo de Israel ha creído y ha permitido así la difusión del mensaje prometido a todas las naciones; pero la oposición de otra parte, los jefes principalmente, ha provocado el sufrimiento, las dispersión y, con ello, el testimonio de los helenistas entre los gentiles.

Lucas tiene interés en subrayar que Dios otorgó la razón a Esteban: ante el sanedrín, el rostro del helenista aparece como el de un ángel (Hch 6,15), lo que recuerda la experiencia de Moisés (Ex 34,29-35); en el momento de la lapidación, el mártir ve la gloria de Dios y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios (Hch 7,55-56), lo que evoca la pasión de Jesús (Lc 22,69). El evangelista establece un paralelo entre el martirio de Jesús y el de Esteban[59]: los dos son verdaderos israelitas. Los pretendidos ataques conta Moisés, la ley y el templo que se les reprochan (Lucas coloca aquí la sentencia sobre el templo que Marcos sitúa en el contexto del proceso de Jesús) no son más que calumnias. La Iglesia —y para Lucas su Iglesia brotó de los helenistas— es la portadora de la herencia de Israel, de la ley y de las promesas de Dios.

III. DE JERUSALEN A ANTIOQUIA POR SAMARIA (Hch 8-12)

El final de Hch 7 y el comienzo de Hch 8, cuya composición nos desconcierta, manifiestan la aplicación que hace Lucas de la regla literaria del encabalgamiento: Saulo, el que será Pablo aparece dos veces en el marco del martirio de Esteban (Hch 7,58 y 8,1) y luego como perseguidor (Hch 8,3); el entierro de Esteban aparece diferido (Hch 8,2) entre la mención de

[58] Cf. C. Ghidelli, *La mission universelle de l'Églse:* ASgn (II) 27 (1970) 6-16.

[59] Cf. M. Gourgues, *Les psaumes et Jésus, Jésus et les psaumes:* CE 23 (1978).

la persecución (Hch 8,1) y la de sus efectos (Hch 8,4). Este entrelazamiento indica que el relato franquea aquí una etapa importante. Los datos geográficos de Judea y Samaria lo confirman, si tenemos en cuenta el programa misionero esbozado por el mismo Resucitado al comienzo del libro (Hch 1,8).

Pasando de Esteban a Felipe y luego a Saulo, el lector abandona Jerusalén y emprende, primeramente, el camino de Samaria. La aventura de Felipe y de Simón ilustra los conflictos que la nueva religión tiene que afrontar en las fronteras del judaísmo o fuera de él. Felipe manifiesta la superioridad de su religión por su desinterés (los nuevos cultos se descalificaban frecuentemente porque buscaban dinero con su actividad). Probablemente Pedro y Juan no aparecían en un principio asociados a este relato. Fueron incluidos en él para reforzar el lazo de unión entre los Doce y los Siete.

La historia del eunuco constituye un relato típico de conversión individual. Lucas parece incluir al etíope entre los prosélitos o temerosos de Dios, dejando a Pedro la responsabilidad del primer bautismo de un pagano. El episodio de la carroza permite a Lucas utilizar Is 53 como argumento escriturístico. ¿Es casualidad que precisamente los versículos sobre la muerte expiatoria no se citen?

De Esteban a Felipe y de Felipe a Saulo, da la impresión de que Lucas dispone libremente la materia o se inspira en una documentación de origen helenista. Después de Samaria y de la costa (Gaza-Azoto), Lucas nos conduce a Siria, por el camino de Damasco. La conversión de Saulo, que Lucas narra tres veces[60] (las dos siguientes en discursos del apóstol, Hch 22 y 26), desempeña un importante papel preparatorio. A ese hombre, a un helenista, el Señor le confía la evangelización de las naciones (Hch 9,15). Los Hechos tienen dos polos: Jerusalén, donde actúa el colegio de los Doce, dirigido por Pedro[61], y la diáspora, donde van a actuar los Siete y, sobre todo, Pablo[62]. Lucas es el testigo del cristianismo que se impodrá, particularmente en Roma, a expensas del judeocristianismo de Palestina y de los grupos joánicos de Asia o Egipto.

[60] Cf. *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 33ss; M. Gourgues, *Jésus devant sa Passion et sa mort:* CE 30 (1979) 15-16; G. Lohfink, *La conversion de saint Paul...* (París 1967).

[61] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 48-50.

[62] Cf. P. Langevin, *Les débuts d'un apôtre:* ASgn (II) 26 (1973) 32-38; *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 10-12; *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 43 y 51-57.

La carta a los Gálatas nos permite valorar el trabajo redaccional de Lucas. El evangelista no inventa (la conversión de Pablo se sitúa en el camino de Damasco), sino que adapta los hechos a sus proyectos literarios (es Lucas el que recurre al procedimiento griego de la doble visión). La segunda carta a los Corintios (2 Cor 11,33) confirma el episodio del cesto nocturno (Hch 9,25). Sin embargo, Lucas no parece tomar su información de los escritos del apóstol, sino de relatos que se transmitían en el equipo misionero o en las comunidades paulinas.

Un importante sumario (Hch 9,31) hace balance y constata la existencia de la Iglesia (la única vez que Lucas usa el singular para designar varias comunidades) en Judea, Galilea y Samaria (la única atestación de una comunidad en Galilea). Se ha ensanchado el horizonte, pero aún no se ha franqueado la barrera de los paganos.

Dios, según Lucas, va a confiar esta tarea a Pedro. Comienza aquí un *ciclo de Pedro,* que incluye tres unidades, y nos conduce a la costa mediterránea: dos breves relatos de milagro (curación de Eneas y resurrección de Tabita, Hch 9,32-43) y el largo relato de Cornelio (Hch 10,1-11,18)[63]. Mezclando sin duda tres tradiciones, una sobre la conversión del centurión, otra sobre la visión de Pedro y la tercera sobre el discurso cristológico, hace Lucas del cap. 10 una de las cumbres del libro. Bajo fuerte presión divina, el apóstol es inducido a la admisión de un pagano en la Iglesia[64]. Este precedente hace murmurar a la comunidad de Jerusalén, que se rinde finalmente ante los argumentos de Pedro.

En Hch 11,19 volvemos a encontrar a los helenistas dispersos. Con curiosa discreción (indicio en contra de un origen antioqueno de Lucas), relata el autor la fundación de la Iglesia de Antioquía y, sobre todo, lo arriesgado de la actitud de algunos que llevaban la buena noticia a los griegos. Esta discreción se explica en parte por la preocupación de confiar a Pedro las primicias de la vocación de los gentiles y también por no dejar a los helenistas emanciparse excesivamente (por ello, el autor hace que Bernabé descienda a Antioquía para asegurar así el control jerosolimitano, Hch 11,22-24).

[63] Cf. C. Ghidelli, *La mission universelle de l'Église:* ASgn (II) 27 (1970) 9-12; *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 37; B. Hall, *La communauté chrétienne dans le livre des Actes:* CBi, fuera de la serie (1971) 152-156.

[64] Cf. E. Rasco, *Pierre proclame le salut:* ASgn (II) 21 (1969) 78-83; J. Dupont, *Dieu l'a oint d'Esprit-Saint:* ASgn (II) 12 (1969) 40-47.

Lucas posee información sobre Antioquía: la colaboración entre Bernabé y Saulo (al que el relato había dejado en Tarso, Hch 9,30), la aplicación del nombre de «cristianos» a los discípulos (Hch 11,26) y la colecta en favor de los santos (si se trata de la que preocupa a Pablo, Lucas la narra demasiado pronto; de todos modos, es discreto al respecto y, en Hch 24,17, aparece muy impreciso).

Tras conducirnos de Antioquía a Jerusalén, Lucas inserta en Hch 12 un fallido cara a cara entre Herodes Agripa I (sobrino de Herodes Antipas, que reinó en toda Palestina del 41 al 44) y el apóstol Pedro. El relato, dividido en tres partes, señala la ejecución de Santiago, hijo de Zebedeo, e intercala, en el esquema de la muerte del perseguidor (el texto recuerda, en forma más sucinta, la muerte de Antíoco Epífanes, 2 Mac 9,1-28), una liberación milagrosa de Pedro, que Rafael representará en una de sus *Estancias*. El vivísimo estilo de este episodio recuerda el del evangelio de Marcos. El apóstol Pedro, liberado, se escapa no sólo de Herodes sino del lector. Pedro parte hacia «otro destino» (literalmente «hacia otro lugar», Hch 12,17), y ya no reaparecerá en el relato hasta la conferencia de Jerusalén (Hch 15,7-11). La expresión enigmática de Lucas sugiere el martirio de Pedro, que no quiere describir, dejando, a partir de ahora, el terreno, incluida Roma, para Pablo.

La alusión a la colecta (Hch 12,25) cierra el relato (cf. Hch 11,30) y nos lleva de nuevo a Antioquía.

IV. DESDE ANTIOQUIA: PRIMERA MISION OFICIAL (Hch 13-14)

¿Hay que contar a Bernabé[65] entre los helenistas? Es originario de Chipre, pero, si es levita tiene que estar enraizado en Jerusalén. Y como delegado de Jerusalén, y por tanto de los apóstoles, es enviado a Antioquía. Es elegido, sin duda, porque es bilingüe. Sin embargo, Pablo se expresa mejor que él, puesto que es a Pablo y no a Bernabé a quien toman por Hermes. La unión de Bernabé y Pablo parece fruto de una coordinación entre hebreos y helenistas. En la lista de los profetas y doctores de Antioquía (Hch 13,1), Bernabé figura el primero y Saulo el último. Saulo aparece en segundo lugar hasta Hch

[65] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 45.

13,9: desde el cambio de nombre (Pablo en vez de Saulo), Pablo es mencionado sistemáticamente en primer lugar. Esto no es causal. Lucas va a conferir a Pablo el papel principal en la evangelización de las naciones.

A diferencia de las misiones anteriores, dos son aquí los misioneros, dos hombres elegidos por el Espíritu Santo en el marco de una reunión litúrgica de la comunidad de Antioquía. Antioquía, punto de partida, será también punto de llegada de un viaje misionero cuyas etapas son Chipre, Panfilia, Pisidia y Licaonia (Hch 13-14).

La *técnica misionera* sigue siendo la misma desde tiempos de Jesús (Lc 4) y de Pedro (Hch 2): se comienza predicando en la sinagoga[66]; el auditorio se divide; un signo completa la predicación; se forma una comunidad, pero la hostilidad provoca la salida de los misioneros. El ejemplo de predicación misionera no es sólo un resumen del credo. Recuerda y completa el discurso apologético de Esteban (Hch 7). El cuadro histórico insiste en la realeza de Israel y en las profecías mesiánicas, realizadas con la resurrección de Jesús. Los judíos se condenan a sí mismos, si rehusan creer. Y hay que admitir —punto al que Lucas quiere llegar— la evangelización de los paganos. Esta convicción de Lucas nunca se había expresado tan claramente. La reiterará hasta el final del libro (cf. Hch 18,6 y 28,17.28). El pueblo judío tuvo la prioridad pero no la exclusividad de la buena noticia. Son los cristianos los que disponen de la Escritura y han recibido la palabra. Lucas da incluso un toque paulino al discurso mediante una alusión a la justificación por la fe (Hch 13,38-39). De ello podemos deducir que quiso personalizar también los discursos de Pedro y Esteban.

El discurso se enmarca en un milagro de castigo realizado en Pafos (Chipre) (Hch 13,6-12) y en un milagro de curación en Listra (Licaonia) (Hch 14,8-18). De las etapas en Iconio y en Derbe no tiene gran cosa que contar Lucas (Hch 14,1-7.20-21).

Si la ida está consagrada a la misión, el regreso lo está a la edificación (momento del nombramiento de responsables, llamados «presbíteros», Hch 14,23, término desconocido de las cartas auténticas de Pablo). A la designación inicial y a la imposición de manos (Hch 13,2-3) corresponde, también en un

[66] Cf. *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 52; J. Dupont, *Je t'ai établi lumière des nations:* ASgn (II) 25 (1969) 19-24; J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (París 1967) 393-419.

marco litúrgico, el informe sobre la misión[67] (nótese el «y sobre todo cómo Dios había abierto a los paganos la puerta de la fe», Hch 14,27).

V. PABLO MISIONERO (Hch 15-21)

Hch 15 constituye una cumbre y un cambio de rumbo. Una vez más patentiza Lucas su fidelidad y libertad. Encontramos en Hch 15 lo esencial de Gál 2, testimonio directo, aunque parcial, de uno de los participantes en la conferencia. Lucas no sólo narra, sino que, para dar interés a su relato, dramatiza: para hacer subir a Pablo a Jerusalén (Gál 2,2 afirma que el apóstol llegó a la capital guiado por una revelación), Lucas hace que unos perturbadores desciendan a Antioquía (según Gál 2,4 habría habido ciertos intrusos) y suscita en la ciudad una primera controversia que dará origen a la conferencia de Jerusalén[68].

Lucas, interpretando la historia a su modo, transforma lo que fue una confrontación entre dos prácticas misioneras y dos concepciones de la identidad cristiana, las de Jerusalén y las de Antioquía, las de Pedro y las de Pablo. Bajo su pluma, los apóstoles comparten desde el primer momento la posición paulina y llaman al orden a una porción recalcitrante de la Iglesia de Jerusalén (Hch 15,5). Pablo no tiene en rigor nada que defender. Juntamente con Bernabé, se limita a contar las maravillas realizadas por Dios entre los paganos. El breve discurso de Pedro se apoya en el precedente de Cornelio, puesto de relieve por Lucas (Hch 10), y la intervención de Santiago confirma, mediante la Escritura, la elección de las naciones. Con ello realiza Lucas la anexión de Santiago, que históricamente representa el ala legalista del cristianismo primitivo. Tenemos la prueba en la cita de Amós 9,11s: la cual no aporta agua al molino del universalismo más que en la versión griega de los Setenta.

El Pablo de las epístolas no dice que se fijaran por escrito los resultados de la conferencia. Desde el punto de vista narra-

[67] Cf. J. Dupont, *La première organisation des églises:* ASgn (II) 26 (1973) 60-66.

[68] Cf. *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 39; C. Ghidelli, *La mission universelle de l'Église:* ASgn (II) 27 (1970) 12-16; *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 45-47.

tivo no sería un logro. Lucas, pone en escena la redacción de una carta y el envío de una delegación. Como contenido de la carta, escoge una disposición eclesiástica referente a diversas prohibiciones que debió de tener vigencia en algún sitio, tal vez en Jerusalén. No está aquí en su sitio, puesto que en el cap. 21, Santiago informa a Pablo de la existencia de dichas prescripciones (Hch 21,25). El Pablo de las cartas ignora en absoluto dicho decreto apostólico, como también lo ignora la literatura cristiana hasta que son introducidos los Hechos en el canon. Si toda la Iglesia se hubiera puesto entonces de acuerdo sobre ese mínimo, subsistirían huellas entre los Padres apostólicos o los apologetas.

Hch 15 es otro cambio de rumbo. Pablo saldrá de Antioquía y dirigirá en lo sucesivo la misión como capitán autorizado[69]. Tal es la opción ideológica de Lucas, el partido que toma. Hasta el momento el evangelista se ha interesado por el colegio apostólico de Jerusalén. Luego ha encontrado en la comunidad de Antioquía, fundada por los helenistas, el punto de partida y las fuerzas humanas para una primera misión oficial (Hch 13-14).

Pero ni Jerusalén ni Antioquía van a retener más tiempo su atención. Esta se centra ahora en Pablo, quien, seguro del apoyo de las dos comunidades-madres, Jerusalén, sede del judeocristianismo, y Antioquía, metrópolis del paganocristianismo, se separa de Bernabé y realiza las dos últimas acciones que Lucas le confía: la evangelización de la cuenca del Mar Egeo (Grecia y Asia Menor) y la lenta persecución del antiguo perseguidor (de Jerusalén a Roma).

En ningún otro momento son tan subjetivas las opciones de Lucas. Abandona a su suerte a Pedro, Santiago, Felipe y Bernabé, sin hablar de los otros miembros del colegio de los Doce y de los Siete, por los que no se interesó apenas. No habla de las comunidades, porque dirige su mirada a la misión y no a la edificación de las Iglesias. Ciertamente, hay que perdonarle esas omisiones: escribir es saber callar. Pero examinando sus silencios comprendemos su punto de vista: el de un partidario de Pablo, de una forma conservadora del paulinismo según la cual el Antiguo Testamento sigue siendo determinante y nunca se da por acabado el diálogo con el judaísmo. Es también el de un viajero que mira a Occidente.

[69] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 51-55.

Hch 15 tiene una estrecha conexión con lo que precede. Los vv. 3-4 y 12 permiten a Pablo y a Bernabé recordar los éxitos de Hch 13-14, ya narrados en Antioquía (Hch 14,27). Los vv. 1-2 y 5-7a, sin estar vinculados entre sí, preparan las deliberaciones de la conferencia (vv. 7b-29). En el otro extremo del capítulo, la misión de Judas y de Silas (Hch 15,30-33) es simplemente la aplicación de las disposiciones del decreto apostólico. El breve sumario de Hch 15,35 repite el de Hch 14,28 y marca una pausa.

Los versículos siguientes, Hch 15,36-16,5, constituyen una transición: Pablo no expresa el deseo de nuevas conquistas misioneras. Pretende visitar las comunidades fundadas con ocasión del primer viaje. Sobrevienen las diferencias con Bernabé a causa de Juan Marcos, la separación de los dos evangelizadores y la elección de Silas por parte de Pablo y luego de Timoteo. La mención de las disposiciones del decreto (Hch 16,4) recuerda una vez más Hch 15, mientras que un nuevo sumario (Hch 16,5) señala una nueva tregua.

El relato se va a reanudar; pero es el Espíritu —Lucas lo sugiere con la ausencia de cualquier proyecto de Pablo— el que dispondrá. Impide la entrada en Asia y luego en Bitinia antes de manifestar su proyecto europeo. La visión del macedonio sugiere, además, que la comunicación del evangelio es algo más que un estímulo espiritual. «Pasa aquí a Macedonia y ayúdanos» (Hch 16,9). Las palabras reflejan la situación dramática que, para Lucas, viven las poblaciones privadas del evangelio.

1. *Viaje misionero por Grecia*

De este viaje misionero por Grecia desarrolla Lucas principalmente tres etapas: Filipos, Atenas y Corinto (sobre Tesalónica y Berea, cf. Hch 17,1-15).

Respecto a *Filipos,* tres puntos merecen la atención: 1) la aparición del «nosotros» en un relato redactado hasta aquí en tercera persona (secciones «nosotros»: Hch 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18 y 27,1-28,16)[70], de que volveremos a hablar a propósito del autor; 2) la vinculación de un relato de liberación milagrosa (Hch 16,25-34) con un relato de exorcismo (Hch 16,16-24 y 35-

[70] Cf. A. George, *Pour lire d'évangile selon Luc·* CE 5 (1973) 10; *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 9 y 42-43.

40); 3) el conocimiento preciso que el autor posee de las instituciones de la ciudad.

El paso por *Atenas* no va acompañado de milagros (Hch 17,16-34). El famoso discurso[71] nos presenta una formulación del evangelio destinada a un auditorio pagano. Este ejemplo de sermón misionero tiene un admirable contexto en el paseo de Pablo por las calles de Atenas. El discurso en sí se apoya en un esquema de predicación judía —y más tarde cristiana— dirigida a los paganos: invita a los oyentes a apartarse de los ídolos y orientarse al Dios vivo (cf. 1 Tes 1,9-10 y Heb 6,2). Lucas insufla vida en ese esquema presentando a Dios con un lenguaje que lo mismo puede leerse desde la perspectiva bíblica que desde una óptica filosófica.

Hay que superar el conflicto de los exegetas modernos cuando discuten sobre la mayor o menor relación del discurso del Areópago con Atenas o con Jerusalén. Lo que Lucas espera del lector es una interpretación que se traduzca en adhesión, es decir, una lectura que le ponga en contacto con el Dios vivo y le incite a la conversión. Para orientar la opción de lectura, hace una discreta mención del Hijo de Dios. La habitual división del auditorio no se hace esperar. Sólo se adhieren a la fe Dionisio Areopagita, Dámaris y algunos otros («pequeños» en el sentido de Lc 10,21, comparados con «los sabios e inteligentes»).

La etapa de *Corinto* (Hch 18,1-17) permite a Lucas transmitirnos algunos datos informativos (¿recuerdos históricos, o apariencias de realidad, es decir, noticias que dan la impresión de ser verdaderas por ser concretas?), inscritos en el esquema tradicional de una predicación que comienza en la sinagoga, divide a los oyentes y termina con una oleada de hostilidad.

Tiene cierta importancia la visión nocturna que el Señor concede a Pablo. Mediante intervenciones de ese tipo (Pablo recibe varias visiones en la segunda parte de los Hechos; cf. Hch 16,9-10; 22,17-21; 23,11; 27,23-24), sugiere Lucas que la misión paulina corresponde al designio de Cristo. Se confirma como legítima la elección que ha hecho Lucas de su protagonista. El cristianismo auténtico pasa hoy por la herencia paulina. La hostilidad de los judíos de Corinto tiene de bueno que orienta al apóstol hacia los paganos (Hch 18,6) y permite a la autoridad romana comprobar el carácter inofensivo de la nueva fe.

[71] Cf. *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 53-54.

2. *Efeso. La palabra de Dios corrige los errores*

A partir de ahora Lucas centrará su atención en Efeso, última etapa misionera de su obra. Pero, curiosamente, intercala un desplazamiento a Cesarea, sin duda a Jerusalén, luego a Antioquía, Galacia y Frigia, es decir, una ida por mar y un regreso por tierra (Hch 18,18-23). A falta de información o de imaginación, Lucas se contenta con un saludo del apóstol a la Iglesia (la de Jerusalén, como lo da a entender el singular y el verbo «subir»). No aparece clara la intención de Lucas en estos versículos. Tal vez quiera alejar a Pablo de Efeso mientras allí se impone la heterodoxia.

De hecho, a diferencia de las epístolas, en los Hechos *Efeso* aparece no tanto como un lugar de misión o de edificación cuanto como el espacio donde se rectifican las desviaciones. Apolo recibe de Aquila y Priscila la catequesis superior que le faltaba (Hch 18,24-28); los discípulos de Juan Bautista descubren el Espíritu Santo y entran, gracias a Pablo, en el seno de la Iglesia (Hch 19,1-6); son castigados los exorcistas judíos (Hch 19,13-17) y quemados los libros de magia (Hch 19,19-20). Ello equivale a decir que Efeso representa el lugar donde la palabra del Señor corrige y endereza (Hch 19,11-12.17.20). Ni siquiera el poder de Artemisa, de su templo ni de sus adoradores logra arredrar a los predicadores del evangelio (con todo, Lucas indica la actividad misionera con términos convencionales, Hch 19,8-10). Ciertamente, la situación sociológica del cristianismo no permite todavía la destrucción del templo de la diosa, como lo hará la hagiografía posterior.

Siguiendo con su método de entrelazamiento, inserta Lucas en el relato de la estancia en Efeso dos versículos (Hch 19,21-22) que miran hacia el futuro y preparan la última sección de los Hechos. Dos sumarios, colocados simétricamente (Hch 19,10 y 19,20), dejan presentir que llegamos a una pausa y a un cambio de rumbo.

3. *Subida a Jerusalén*

Pablo quiere subir a Jerusalén, inspirado por el Espíritu (cf. Hch 19,21; 20,16.22); viaje que se concreta a partir de Hch 20. Parte Pablo de Efeso y atraviesa Macedonia y Grecia. Curiosamente guarda Lucas silencio sobre las crisis que han desgarrado la comunidad de Corinto (cf. 1 y 2 Cor), sobre el motivo

del viaje, es decir, la entrega de la colecta (la señalará más tarde de manera imprecisa, Hch 24,17) y sobre la redacción de la carta a los Romanos durante la estancia de tres meses en Grecia (Hch 20,3). Lucas se interesa sobre todo por el viaje en sí y por la composición del grupo que acompaña al apóstol. La mayoría del grupo, como sabemos por otras fuentes, era gente que había sido delegada por su comunidad para llevar a buen puerto el resultado de la colecta. Lucas, después de mencionar sus nombres, los dejará en la sombra.

El itinerario, preciso en sus detalles, pasa, entre otras ciudades, por Tróade, Mileto, Tiro y Cesarea, antes de finalizar en Jerusalén. Como narrador y teólogo, Lucas presenta a Pablo bajo dos aspectos. En Tróade Pablo devuelve la vida al joven Eutiquio (Hch 20,7-12). Insertando aquí esta tradición, Lucas nos presenta un Pablo capaz de realizar milagros tan impresionantes como los de Jesús (Lc 7,11-17) y los de Pedro (Hch 9,36-43), simbolizando también, mediante el marco cultual que rodea el episodio, la renovación de vida que ofrecen la predicación y la eucaristía. En Mileto nos presenta a Pablo como un héroe que, una vez cumplida su misión, se despide de los suyos (Hch 20,17-38). En el grupo de los ancianos de Efeso, convocados en Mileto, es todo el conjunto de la misión paulina el que dice adiós a Pablo. Lucas, siguiendo con fidelidad el género literario del discurso de despedida, género al que ya había recurrido en el caso de Jesús (Lc 22,25-37), articula tres temas: una retrospectiva apologética del ministerio apostólico (Hch 20,18-21.26-27.31.33-35), una descripción de la situación presente de Pablo y de sus intenciones (Hch 20,22-25), y una exhortación a los ministros locales de cara a un porvenir que se verá ensombrecido por la muerte del apóstol y la irrupción de herejes (Hch 20,25.28-32.35).

Describe Lucas con dramatismo el dolor de las Iglesias que tienen que privarse de la presencia protectora del apóstol. Tanto en Mileto como en Tiro y en Cesarea, los fieles lloran e intentan retener al que se escapa de sus brazos para respetar la norma superior, la voluntad del Señor. Lucas convierte el traslado de la colecta en una marcha hacia el martirio, anunciado al apóstol por el Espíritu (Hch 20,23) y a la comunidad por el profeta Agabo (Hch 21,11).

La perspectiva sigue siendo misionera y no llega a ser verdaderamente eclesial: la edificación de las comunidades importa menos que el destino del evangelizador. El Pablo misionero

da paso al Pablo mártir, que emprende su camino hacia la cruz.

VI. PABLO PERSEGUIDO EL FUTURO DEL MENSAJE (Hch 21-28)

De hecho Lucas sólo cuenta un aspecto de esta última etapa: la acusación del testigo y su defensa, sin decir nada de la ejecución de la sentencia. Si la misión desemboca en la persecución, Lucas pone antes el futuro del mensaje que la suerte del mensajero. A pesar de la presión narrativa que parece empujar a los personajes hacia el centro de la escena, la voluntad teológica logra instalar el mensaje en el centro de los últimos capítulos del libro. Arrestado en Jerusalén bajo acusación de atacar a la ley, Pablo logrará defender su posición y la del cristianismo ante diversas instancias: dos gobernadores, un rey y una reina.

1. *La voluntad de Dios pasa por los designios humanos*

En realidad Lucas no presenta el arresto de Pablo como la captura de un culpable, sino como protección ofrecida por la policía romana a un infeliz hostigado por una multitud enfurecida (Hch 21,27-36). Desde el primer momento Lucas manifiesta la inconsistencia de las insinuaciones y acusaciones de los judíos. Precisamente Pablo, cuando se le acusa, está manifestando su respeto por la ley, cumpliendo un voto (Hch 21,17-26). Se le acusa injustamente de haber introducido paganos en el templo. Pero no introdujo a Trófimo (cf. Hch 21,29).

Tras un diálogo entre Pablo y el tribuno, con magnífica apariencia de realidad (Hch 21,37-40), Pablo pronuncia —¡en lengua hebrea!— su primer discurso de defensa (Hch 22,1-21)[72]. Recurriendo a la autobiografía, rechaza indirectamente la acusación de infidelidad a la ley. Los judíos no tienen motivo para perseguirlo. Más les valdría fijarse en su suerte: de judío perseguidor se hizo adepto del «camino» como consecuencia de una aparición. Y Lucas recuerda el episodio del camino de Damasco y la primera estancia en Jerusalén. Detalles

[72] Cf *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 49.

nuevos evitan la monotonía y la repetición. Ananías, por ejemplo, cuya visión se omite aquí, le notifica su vocación y misión y lo invita luego al bautismo. Por otra parte, no se enfoca la salida de Jerusalén desde la perspectiva humana de una primera amenaza (cf. Hch 9,26-30), sino desde la perspectiva divina: el Señor mismo se aparece a Pablo en el templo mientras está en éxtasis y le ordena salir de Jerusalén para dirigirse a los gentiles (Hch 22,17-21).

De nuevo un diálogo muy vivo entre Pablo y el tribuno Claudio Lisias (Hch 22,22-29): Pablo alega su ciudadanía romana (Lucas debe de apoyarse aquí en un dato histórico).

Entonces, lo mismo que Jesús, Pablo comparece ante el sanedrín (Hch 23,1-10a). Con palabras de Pablo que proclama su inocencia (Hch 23,1), Lucas deja sentada la judaicidad y, con ello, la verdad del cristianismo, que, en el tema de la resurrección, está en perfecto acuerdo con el fariseísmo, al que Pablo declara pertenecer. Para conseguir este efecto apologético, Lucas silencia la crítica paulina contra la ley y resume la locura de la cruz en la sabiduría de la resurrección (Hch 23,6).

La intención de Lucas no es limitar la fe cristiana a una esperanza en la resurrección, sino presentar la fe judía dividida en este punto. La división del sanedrín impide la condena y permite la reanudación del relato. La acusación inicial queda olvidada. El tribuno, que quería hacerse una idea (Hch 22,30), sólo se queda con una impresión: Pablo no merece la muerte (cf. Hch 23,29).

La disputa con el sumo sacerdote, que precede a la intervención de Pablo, tiene el mérito de parecer verdad. Pero ¿qué significa además? ¿Qué Pablo conoce y respeta la Escritura?

Para Lucas, el Señor maneja los hilos del destino. Revela a Pablo que se ha terminado el testimonio que tenía que dar en Jerusalén y que le aguarda una nueva tarea en Roma (Hch 23,11). La voluntad del Señor no se revela de una sola vez. Pablo, que se disponía a morir en Jerusalén, tendrá que ir a Roma. Jerusalén no es el final de los Hechos; hay una nueva proyección narrativa cuyo contenido será un último viaje.

Historia a saltos, que se interpreta en dos niveles interrelacionados. La voluntad del Señor que utiliza los designios humanos. Como siempre, la oposición de los hombres favorece la salvación ofrecida por Dios. Una conspiración, descubierta por el sobrino de Pablo y desarticulada por Claudio Lisias, ayudante involuntario del Señor, permite el traslado a Cesarea (Hch

23,10b-35). Es de notar el papel que desempeña el tribuno romano y la calidad literaria de los episodios que se refieren a él (Hch 21,31-40; 22,24-30; 23,10b-35), episodios que alternan con los careos de Pablo y las autoridades judías (Hch 21,27-30; 22,1-23; 23,1-10a).

El cap. 24 tiene forma de proceso. El gobernador Félix escucha sucesivamente a los acusadores, el abogado Tértulo que habla en nombre del sumo sacerdote y los ancianos, y luego a Pablo. Presentan al apóstol como enemigo de Roma y de Jerusalén. Como jefe de la secta de los nazarenos habría provocado motines e intentado profanar el templo. Pablo replica que las acusaciones son infundadas y se proclama cristiano. La manera de hacerlo es significativa: el Pablo lucano no pronuncia el nombre de Cristo y coloca la nueva fe, el «camino», en la línea del Antiguo Testamento. Siendo verdadero israelita por ser buen cristiano, se considera moralmente irreprochable. Y su moralidad se mide con la medida de la ley judía. Supone, finalmente, que la esperanza de la resurrección es la causa de la irritación contra él. Lucas presenta así el cristianismo, convencido (cf. Lc 24) de que el evangelio es fiel a la ley y a los profetas. Pero ¿por qué esa insistencia en la resurrección como piedra de toque? ¿Por qué el debate con el judaísmo giraba en torno a la resurrección de Jesús? Si habla aquí de la resurrección general, lo hace, sin duda, por ironía (los judíos no deberían atacar a un partidario de la resurrección), y si escoge este motivo teológico en vez de la doctrina de Dios, es porque la esperanza de la resurrección es importante para Lucas y le parece apropiada para impresionar aquí a sus lectores, y, tal vez, también porque está llegando al final de los Hechos y conviene crear una simetría con el final del evangelio.

El texto de Lucas no hace propaganda. El autor sabe que actúa como historiador. De ahí que recuerde a los judíos de Asia (Hch 24,19), los únicos que merecen el título de adversarios, y que mencione al tribuno Claudio Lisias, testigo necesario y pretexto para el aplazamiento (Hch 24,22-23).

De nuevo encontramos, entre dos escenas públicas, un intermedio privado: la entrevista —seguida de otras— de Félix y su mujer Drusila con Pablo (Hch 24,24-26). Lucas presenta aquí la fe en Cristo Jesús (Hch 24,24) desde un ángulo moral (Hch 24,25): hay que practicar la justicia y dominar los propios

instintos si se quiere evitar la condenación en el juicio final. La resurrección, que tanto interesa a Lucas, no es cosa de juego. Las escandalosas intrigas que habían permitido a Félix ganar a Drusila explican también la elección de las virtudes que se encarecen. El gobernador pone más interés en escuchar a Pablo en privado que en hacer avanzar el proceso. ¿Reflejo de la historia o efecto de *suspense*?

Todo vuelve a arrancar de cero con la llegada de Festo (Hch 24,27). A pesar de la insistencia de los judíos, el nuevo gobernador se niega a juzgar a Pablo en Jerusalén y, luego, previa consulta del interesado, a trasladarlo a la ciudad santa (Hch 25,1-12). La voluntad de los judíos y la de los romanos, aunque opuestas, se conjugan para realizar el plan de Dios. Los judíos de Jerusalén representan la oposición legal e ilegal (amenazas de emboscada, Hch 23,12-22 y 25,3). El gobernador romano respeta la justicia y se inclina ante la apelación al César. Se van a realizar los designios del Señor (cf. Hch 23,11).

La apelación de Pablo al César, preparada por la manifestación de su ciudadanía romana (Hch 22,25-29), es la principal novedad narrativa del cap. 25, cuyo final (Hch 25,13-27) es una grandiosa escenificación del último gran discurso de Pablo, el que pronuncia ante el rey Agripa y su hermana Berenice.

La dicha de Pablo (Hch 26,2) sólo es comparable al placer de Lucas en presentar, por última vez, la causa que le es tan entrañable y al héroe venerado (Hch 26,1-2). El discurso está personalizado: de nuevo (cf. Hch 22 y 9) recuerda Pablo su vida, que considera fiel a la orientación de la Escritura, es decir, atenta a la resurrección y respetuosa de la ley. Sus palabras resumen los datos de los Hechos: describen su conversión como la victoria del Señor, su misión como la evangelización de las naciones, y ésta como la liberación del imperio de Satán. Por su importancia, el acusado y el asunto son dignos del marco real en que los inserta Lucas.

Si la resurrección es de nuevo el tema central (cf. Hch 26,6-8), una primera realización la concreta. Lucas resume aquí su credo, conforme con la Escritura: el Cristo que sufre es el primer resucitado de entre los muertos y anuncia —por una vez los testigos están presentes de modo implícito— la luz al pueblo judío y a las naciones paganas. La buena noticia de Lucas es una salvación[73] (fuera del dominio del diablo), una reden-

[73] Cf. G. Rouiller y M. C. Varone, *Saint Luc:* Ech. SM 3 (1974) 178-180.

ción (perdón de los pecados), una herencia (tener parte con los santificados) y una iluminación (cf. Hch 26,18.23).

Semejante discurso tendría que convencer; pero en ese caso Pablo sería puesto en libertad y no iría a Roma, lo que sería contrario a la historia. Por otra parte, Lucas tampoco puede hacer fracasar al apóstol. Escoge, por tanto, un término medio. El discurso impresiona; si no conduce hasta la fe es por culpa de los oyentes, que se retiran por miedo a dejarse convencer. Se proclama abiertamente la inocencia de Pablo. Pero la apelación al César hace ineludible el viaje a Roma (Hch 26,24-32).

2. *La gran prueba*

El cap. 27, de gran brillantez literaria, narra el naufragio. Es un relato compuesto con realismo incomparable (el vocabulario de la navegación es preciso); está escrito en primera persona del plural y encierra un simbolismo. Los motivos de tempestad y naufragio estaban en boga en las novelas helenísticas. Lucas los utiliza para mostrar que Dios salva de la tormenta, sea la persecución o la muerte a los que la afrontan desde la fe. Las olas no se calman (el mundo, hostil al cristianismo, subsiste), pero no se tragan ni a Pablo ni a los que confían en su Dios (cf. la ceremonia de carácter eucarístico que se celebra a bordo). En una palabra, este capítulo corresponde al relato de la crucifixión de Jesús y reemplaza el martirio de Pablo, que Lucas conoce, pero calla.

La escala en Malta (Hch 28,1-10) está envuelta en una atmósfera de euforia que contrasta con los peligros pasados: a la hospitalidad responde el apóstol curando generosamente al padre del primer magistrado de la isla. Además, para dejar bien sentado que el náufrago no escapó casualmente del peligro, la víbora que se le engancha en el brazo no le hará ningún daño.

3. *Exito de la misión cristiana*

Sin dar impresión de estar prisionero, Pablo, junto con sus compañeros (última sección «nosotros») y su escolta, llega a Roma. Y no es a los romanos, sino a los judíos de la ciudad a los que invita Pablo a un encuentro. Al llegar al término de su obra, por última vez sitúa Lucas, cara a cara, a los partidarios de la fe antigua y a los de la nueva. El encuentro se realiza en

dos tiempos. En el primer contacto pronuncia Pablo un breve discurso (resumen de los hechos y de su posición personal), al que responde una prudente invitación al diálogo. Llegado el día convenido, predica Pablo.

Lucas resume en dos proposiciones el mensaje cristiano: testimonio del reino de Dios y proclamación bíblica de Jesús (¿piensa Lucas en sus dos obras?). Como de costumbre, el auditorio se divide. Lucas, sin pensar en los judíos favorables al apóstol aplica contundentemente aquí el argumento bíblico, tanto más fuerte cuanto que ha sido reservado para el final, de la triste profecía de Is 6,9-10: el pueblo se ha endurecido. El futuro pertenece a las naciones[74]. El designio de Dios es ofrecer la salvación a los paganos: «ellos sí escucharán» (Hch 28,28).

La frase que sigue constata el éxito de la misión cristiana fuera de las fronteras del judaísmo. También expresa la esperanza de que el éxito irá a más; de que la obra Lc-Hch será leída con provecho y de que será escuchada la predicación del evangelio. En todo caso, Pablo se dedica a ello durante dos años sin estorbos (volvemos a encontrar las dos vertientes del evangelio: el reino de Dios y el Señor Cristo Jesús).

Lucas acaba su obra. Se desinteresa del resultado del proceso de Pablo. El futuro del mensaje importa más que la suerte del mensajero. Tampoco alude al castigo del pueblo endurecido (la caída de Jerusalén). ¿Ha perdido toda esperanza para Israel? Desde el punto de vista humano, parece que sí, pero las últimas palabras del Espíritu Santo tal vez sean ambiguas. Pueden constituir la constatación de un fracaso, como también pueden dejar brillar un resplandor de esperanza.

[74] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres:* CE 21 (1977) 43-45.

NOTA COMPLEMENTARIA

Las redes se rompen, y no escapa la pesca. Solicitan la ayuda de los compañeros que estaban en la otra barca. ¿Cuál es esta barca sino quizá Judea, donde fueron elegidos Juan y Santiago? Judea, en efecto, fue su santuario. Esos vienen de la sinagoga a la barca de Pedro, es decir, la Iglesia, para llenar las dos navecillas, pues al nombre de Jesús todos doblan la rodilla, tanto el judío como el griego: «Cristo es todo en todos».

Pero yo temo esa acumulación, porque existe peligro de que las barcas se hundan por el peso de su carga: es preciso que haya herejías para probar a los buenos. Podemos, sin embargo, reconocer otra iglesia en la barca de otro, pues de la Iglesia única salieron varias. Ahí tiene otra preocupación Pedro, preocupado ya por su captura. Pero, como él es perfecto, sabe cómo conservar a los que ha capturado, pues sabe cómo conservar a los que se hallan dispersos; a los que ha conquistado por la palabra los devuelve a la Palabra. Renuncia a su pesca, al fruto de su trabajo (Ambrosio de Milán, *Sobre el Evangelio de san Lucas* IV, 77-78).

CAPITULO IV

PROPOSITOS DEL AUTOR Y COMPOSICION DE LA OBRA

Lucas es el único evangelista que formula su proyecto literario. El prólogo que redacta al efecto (Lc 1,1-4) señala el esfuerzo de sus predecesores («muchos han emprendido la tarea de componer un relato...», Lc 1,1) y, con ello, las fuentes que utiliza; indica el tema de la obra («los hechos que se han verificado entre nosotros») y el modo de trabajar del autor. Después de una investigación exhaustiva y meticulosa redacta una obra bien estructurada («por eso yo también, después de investigarlo todo cuidadosamente, desde los orígenes, he resuelto escribírtelo por su orden», Lc 1,3). La obra, dedicada a Teófilo, va destinada a un público amplio (Lc 1,4).

Los acontecimientos que va a narrar no son profanos. Son históricos, puesto que se han producido ciertamente, pero, sobre todo, se han «cumplido». Es decir, se han realizado según el designio de Dios, sugerido aquí por la pasiva. De este modo la obra de Lucas articula «la palabra» y «los acontecimientos». Si el estilo del prólogo sitúa a Lucas en la línea de los historiadores, la materia y el modo de comunicación son de otro orden: el del testimonio. En este punto el evangelista está cerca de los historiadores judíos, que utilizan ciertas reglas de la historiografía griega para evocar el apoyo de Dios a su pueblo.

Lucas, lo mismo que sus predecesores, no tuvo contacto directo con los hechos. Los conoce a través de los que, a un tiempo, fueron testigos oculares y servidores de la palabra (se refiere a los apóstoles). Se sitúa así en la segunda o incluso en la tercera generación del cristianismo.

La existencia de este prólogo revela en sí una *intención literaria*. Lucas es uno de los pocos autores del Nuevo Testamento cuya obra no es de circunstancias. No circunscribe su intento a poner por escrito unas tradiciones hasta entonces orales: quiere dar nivel literario a esas tradiciones y a sus fuentes. La cuestión del «contexto vital» de la obra entera o el ambiente de su

nacimiento se plantea, por tanto, de modo distinto que para el evangelio de Marcos, por ejemplo, o las pequeñas unidades aisladas; porque la obra no es producto de una comunidad, sino resultado de un trabajo personal.

Por tanto es a Lucas al que hay que intentar enmarcar: en una comunidad o equipo misionero paulino alrededor del año 80. Tiene a su disposición el evangelio de Marcos, la fuente de los *logia* (=Q), su «material propio» (en diversos bloques más que en un documento unitario), algunos ciclos sobre la comunidad de Jerusalén, datos de los helenistas, la conversión y las misiones de Pablo, informaciones aisladas, noticias de los viajes, etc.

Todos estos materiales van a ser ordenados por el evangelista[1]: en primer lugar, decidiendo escribir dos libros y no uno ni tres, distinguiendo así entre Jesús y sus testigos. Jesús es la Palabra de Dios enviada a la tierra (Hch 10,37); los otros testigos de esta intervención divina. Lucas se apoya en un esquema —revelación en Cristo y testimonio apostólico— que encontramos por todas partes en el cristianismo primitivo, por ejemplo en Pablo, quien distingue, en 2 Cor 5, la obra de reconcialiación (por Cristo Jesús) y la palabra de reconciliación (por los apóstoles). Además, marca mejor los tres tiempos de la vida de Jesús, señalados por Marcos (Galilea, viaje, Jerusalén). Realiza, finalmente una elección de materiales sobre los apóstoles y los organiza. El colegio de los Doce en Jerusalén con Pedro como portavoz y luego el ministerio de Pablo introducido por el movimiento helenista, con Esteban y Felipe. Sin que haya que explicar todo por esta regla, hay que estar muy atento a las simetrías: no sólo se corresponden los dos libros, sino también las partes dentro de cada uno. Así la presentación de Pablo responde frecuentemente a la de Pedro para sugerir la unanimidad doctrinal y la igualdad de honores.

Aunque Lucas selecciona los materiales que recoge, no deja de ser *un historiador*, digno de fe, como otros historiadores de su tiempo. Se ha informado lo mejor que podía; ha reunido y verificado toda una documentación.

Sin embargo, su intención, como lo manifiesta el prólogo, no es únicamente histórica: es también *misionera y apologética*. El autor desea demostrar la respetabilidad del «camino», es decir del mensaje cristiano y de la Iglesia, ilustrar el vigor de la

[1] Cf. *Une lecture des Actes des Apôtres* CE 21 (1977) 12-16.

misión, señalando sus éxitos, manifestar el apoyo de Dios a Jesús y a sus testigos y, todavía más, hacer ver que la vida de Jesús cumple las promesas de la Escritura, revela el amor de Dios hacia su pueblo y las naciones extraviadas, y ofrece una ocasión de volverse hacia el Dios vivo. Todo eso no lo afirma Lucas por sí mismo: se lo hace decir a sus personajes y lo sugiere con la organización de su relato. No inventa los discursos ni los hechos: dentro de los límites que le impone su condición de historiador dispone de un margen de maniobra al servicio de su convicción de cristiano, teólogo y apologeta.

Sin ser una fuente en el mismo sentido que Marcos o los *logia* (Q), el Antiguo Testamento inspira al evangelista, pues presenta, ante todo, el cúmulo de promesas que se cumplen en la vida de Jesús y en los orígenes de la Iglesia. Narra, además, la historia de Dios y su pueblo desde los orígenes del mundo hasta el nacimiento de Juan Bautista y de Jesús, constituyendo así un testimonio del primer gran período de la historia de salvación. Ofrece también una interpretación de los lazos que se establecen entre los hechos y su sentido, entre la historia y la palabra, lazos que Lucas imita cuando articula el ministerio de Jesús con el designio de Dios.

La influencia del Antiguo Testamento se hace sentir, finalmente, en la lengua: el estilo y el vocabulario del evangelista es muy a menudo bíblico al subrayar la continuidad del plan de Dios de la antigua economía a la nueva. La poca atención que presta Lucas a los mandatos de la ley atestigua que su lectura cristológica de la Escritura está enraizada en el paganocristianismo.

Los exegetas dudan a la hora de precisar el *género literario* de la doble obra de Lucas: ¿es una obra histórica o biográfica? Aquí los hechos desbordan los géneros disponibles. En ciertos aspectos, el evangelio pertenece a la biografía, pero el evangelista sugiere que la historia entera del pueblo de Israel se desarrolla en esta vida. El frecuente estilo bíblico de la obra prueba igualmente que el evangelio es una prolongación de los Setenta. Pero la orientación del libro de los Hechos hacia las naciones indica que Lucas, a diferencia de los historiadores judíos, no se propone simplemente la descripción y el elogio de un pueblo privilegiado.

La comunidad cristiana, nacida de la vida de Jesús, se presenta como la esperanza para todos: «La salvación no está en ningún otro, es decir, que bajo el cielo no tenemos los hom-

bres otro diferente de él al que debamos invocar para salvarnos» (Hch 4,12). La convicción cristiana de Lucas hace que su obra sea extremadamente ambiciosa.

Esta misma ambición nos impide determinar los *destinatarios*. Está claro que el prólogo va dedicado a Teófilo, pero se trata de un convencionalismo literario. Además de él, Lucas espera muchos más lectores. En primer lugar, cristianos que puedan profundizar su fe y su conocimiento. Pero la calidad literaria y el interés de la obra también llamarán la atención de otros hombres y mujeres. La simpatía que manifiesta Lucas por los temerosos de Dios es, sin duda, una muestra de su preocupación misionera.

Lucas no es polémico. Sabe que en la Iglesia no faltarán tensiones. Pero no fustiga ninguna herejía concreta. Eso no le impide preconizar *una determinada forma de cristianismo*. Su presentación de la Iglesia de Jerusalén prueba que se mantiene a distancia del judeocristianismo de la ciudad santa, nacido de Santiago, el hermano del Señor. Su discreción con respecto a Juan, a quien sitúa a la sombra de Pedro, indica que no da su aval a las comunidades joánicas. Su fidelidad al Antiguo Testamento sugiere que desconfía de los paulinos excesivos que sobreestiman la novedad del cristianismo y critican exageradamente la ley de Moisés. Sin embargo, lo mismo que Pablo, tiene como oponente principal al judaísmo. No cesa de reivindicar para su Iglesia la herencia de Israel, de subrayar que la oposición al cristianismo tiene su fuente en el endurecimiento de las comunidades judías y de sus jefes.

CAPITULO V

TEOLOGIA DE LUCAS[1]

Lucas no hace explícitamente una obra teológica. No escribe un tratado doctrinal, ni un compendio litúrgico. A su preocupación histórica y apologética podemos añadir el celo misionero y la preocupación pastoral. Su teología se sitúa en el plano del proyecto subyacente que orienta la narración.

I. DE JESUS A LA IGLESIA. LOS RECUERDOS Y EL ESPIRITU

Comencemos por señalar dos convicciones de Lucas: 1) los acontecimientos históricos no son por sí mismos elocuentes o reveladores; 2) la revelación de Dios no es accesible por un contacto directo del alma con la divinidad. Dios llevó a cabo su obra de salvación a través del destino de Jesús de Nazaret, destino que tiene una dimensión humana e histórica. Pero el nacimiento y la resurrección manifiestan otra dimensión, divina y señorial, del hijo de María. El acceso a la revelación implica un contacto con el pasado, con la historia de Jesús, pero no se reduce a él. Unicamente la palabra da sentido a esos acontecimientos. De ahí la importancia del verbo «evangelizar». Lucas, por lo demás, distingue entre su doble obra y la proclamación cristiana. Desde su condición histórica y literaria su obra completa y realza la proclamación, dando a la teología de la palabra una dimensión corporal. Lucas subraya el papel de las mediaciones indispensables. Dios, el Dios de los padres, cuya imagen ha sido distorsionada, quiere darse a conocer en su verdad por su Hijo, cuya figura visible se hace patente a los hombres. A su vez, la persona de Jesucristo, ausente por la ascensión, se da a conocer mediante la palabra proferida por seres de carne y hueso y, seguidamente, por la obra escrita de Lucas-Hechos.

[1] Cf. *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 22-25.

El recuerdo no es suficiente por sí mismo para asegurar la continuidad entre el tiempo de Jesús y el de la Iglesia. Lucas hace intervenir además al Espíritu[2]. La ascensión permite al Resucitado enviar su Espíritu sobre los apóstoles. Pentecostés confiere a esos hombres la seguridad que no tenían todavía y, con ella, la inspiración necesaria para la articulación de lo histórico y de lo evangélico.

1. *El arte de hacer ver lo invisible*

Lucas, a su modo, considera la revelación en las formas exteriores que suscita y en los hechos concretos a los que da sentido. Lo mismo ocurre con la presentación del Espíritu Santo. El evangelista intenta hacer visibles sus manifestaciones: precisa que, cuando Jesús fue bautizado, el poder del Espíritu se manifestó en forma corporal de paloma (Lc 3,22), y, en Pentecostés, bajo la apariencia de lenguas de fuego (Hch 2,3). Este modo de hablar, que es un modo de hacer ver, no implica, por parte de Lucas, un rechazo de la vida interior, de la vida espiritual. Corresponde a las exigencias literarias que el autor se ha marcado.

Este arte de mostrar, de fijar en imágenes lo invisible, lo encontramos también a propósito del mismo Cristo. Los primeros cristianos creían en la elevación pascual del Resucitado[3]. Esta convicción se manifiesta, en Lucas, en forma de un doble relato de la ascensión. Aquellos cristianos pensaban que Jesucristo estaría con ellos hasta el fin del mundo. Lucas expresa esa esperanza mediante diversos relatos de apariciones del Resucitado en los momentos cruciales. Interpretaban las persecuciones como inscritas en el designio de Dios. Según el relato de Lucas, un mismo hecho aparece provocado, a la vez, por la hostilidad humana y la voluntad divina revelada. Si Pablo abandona Jerusalén, al final de su primera estancia, es a causa de la persecución de los judíos, según Hch 9; pero, según Hch 22, es porque el Señor, en una aparición, le ordena salir de la ciudad.

En el plano antropológico, sería erróneo clasificar a Lucas entre los carismáticos por evocar fenómenos de glosolalia y profecía. Para él, esas realidades pertenecen al pasado. El

[2] Cf. G. Rouiller y M C. Varone, *Saint-Luc·* Ech. SM 3 (1974) 158-160

[3] Cf. E. Charpentier, *Christ est ressuscité·* CE 3 (1973) 52-56.

tiempo transcurrido desde la época de los apóstoles lo mismo que cierta imagen de la realidad, le obligan a subrayar el papel de intermediarios que incumbe a los hombres, a sus palabras y a sus actos.

2. *Misión de los testigos*

Los testigos recibieron una misión precisa: dar a conocer a Jesús, el Mesías. Esa es la tarea a la que han sido llamados, para la que han sido formados y habilitados. Serán testigos primeramente ante los judíos de Jerusalén, anunciándoles la resurrección y la mesianidad del crucificado. Esperan así conseguir el retorno a Dios de esos hombres y mujeres. El mismo vocabulario de conversión se utiliza con respecto a los paganos. Para ellos se tratará de apartarse de los ídolos para descubrir al Dios vivo y a su Hijo. En ambos casos, la *metanoia,* la conversión, es decisiva: etapa indispensable del destino personal, depende de la propia responsabilidad. Sin embargo, Lucas puede afirmar que Dios concede el arrepentimiento, es decir, que lo posibilita (Hch 11,18).

3. *El designio de Dios en las Escrituras*

El testimonio no introduce una nueva divinidad en el mercado religioso de la época. Para Lucas, el Dios vivo de otros tiempos ha proseguido su proyecto. Sobre todo ha dado cumplimiento a sus promesas. Lucas, lector de la realidad y muy principalmente de la de Jesús, es también lector de las Escrituras. Y para él, los libros santos contienen sobre todo promesas, cumplidas ahora en su mayoría: el Mesías anunciado se ha aparecido; su pasión y resurrección están de acuerdo con las Escrituras; la presencia del Espíritu en la Iglesia, el endurecimiento de Israel y la vocación de los paganos responden al designio de Dios. Aunque menos frecuentes que en Mateo, las citas bíblicas surgen en los momentos decisivos. Están tomadas principalmente de los Salmos y los Profetas, pero Lucas no ignora la Ley.

II. ¿UNA ENSEÑANZA MORAL?

No es fácil responder a la pregunta de si en Lucas hay una enseñanza moral. El evangelista conoce la ley. En el evangelio, el escriba que la resume en el doble mandamiento del amor es felicitado por Jesús (Lc 10,25-28), y Lucas, sin duda, se asocia al elogio; pero, curiosamente, ni los mandamientos ni el resumen de la ley vuelven a aparecer, como tales, en el libro de los Hechos. Por otra parte, al ritmo de los diálogos, Jesús va proponiendo en el evangelio una organización moral de la vida. Sin ser incompatible con la Torá, es una enseñanza particular: ruptura de lazos familiares, renuncia a los bienes materiales, aceptación del sufrimiento, y todo en una atmósfera de alegría y participación. En los Hechos, sorprendentemente, no se citan nunca estos mandamientos de Jesús [la única referencia a un imperativo del Señor «hay más dicha en dar que en recibir» (Hch 20,35) no se remonta al evangelio]. La práctica cristiana de los Hechos se acerca más a las cartas que al evangelio.

¿Qué podemos deducir de estos hechos? La moral del evangelio no contradice a la ley, pero la radicaliza. La obediencia se verifica no por el comportamiento externo en cumplimiento de lo impuesto por la ley (cf. la imagen del yugo, Hch 15,10), sino por la adecuación de cuerpo y espíritu. Las reglas rituales, válidas para reconocer a Israel, caen en desuso para los cristianos de origen pagano. El mínimo que de ellas subsiste (Hch 15,20.29) debe permitir el contacto social entre los cristianos de origen judío y los de origen pagano.

Pero las exigencias de Jesús, tropiezan con la realidad: lo posible de los hombres. Se convierten en referencia, escritura; en los Hechos aparece lo que los hombres pueden hacer en realidad. Lucas no duda en traducir la fidelidad en términos nuevos: la conversión lleva a la perseverancia y al compartir comunitario. La perseverancia es global: perseverancia en la fe en Dios y en la adhesión al Señor; tenacidad litúrgica y doctrinal de hermanos que se esfuerzan en perseverar. Es la repetición, con una formulación nueva, del precepto del amor a Dios. El compartir significa poner en común, comunión. Es el modo de actualizar el mandamiento del amor al prójimo.

Esta interpretación no debe ocultar la diferencia, en el plano del lenguaje moral, entre el Antiguo Testamento y el evangelio, por un lado, y entre el evangelio y los Hechos, por otro. Las indeterminaciones obedecen, en parte, a que ni el evangelio ni los Hechos formulan, ante todo, una ética. El primero

presenta el gesto gratuito de Dios para con su pueblo; el segundo, la subsiguiente intervención de Dios sobre el modo de comunicar la palabra de salvación. La actitud moral dimana de la respuesta que se dé a esa interpelación. Puede variar en el aspecto exterior: Lucas no moviliza a los cristianos para someterlos a un reglamento militar. Pero la actitud moral tiene unidad y coherencia: implica una transformación de la persona, un compromiso en el servicio de Dios, una apertura al otro y una visión nueva de la realidad.

III. LA IGLESIA

El nacimiento de la Iglesia[4] se realiza en dos tiempos. Concebida con la elección de los Doce, nace tras la muerte de Jesús, la luz de la resurrección y la irrupción del Espíritu. No es, por lo demás, una *creatio ex nihilo,* sino —aunque Lucas no emplee el término— el resto de Israel, restaurado y reconstituido.

1. *Organización de la Iglesia*

Jesús es el Mesías de Israel, su Señor[5]. Dado que la resurrección y la ascensión lo apartan temporalmente de la tierra, los Doce, de colaboradores, pasan a ser testigos. Pueden testimoniar la verdad del mensaje cuyo origen está en el bautismo de Juan. Como testigos oculares y servidores de la palabra no dan testimonio solamente de hechos, sino de acontecimientos cargados de sentido. Su testimonio se dirige primero al pueblo de Israel; de ahí su estancia en Jerusalén. A pesar de algunas sentencias de Jesús, Lucas no elabora una teoría del poder apostólico ni una doctrina de la sucesión. Pero por ello deja de conferir autoridad a los Doce y a Pedro, su portavoz. Cuando hay que tomar una decisión, la inspiración del Espíritu armoniza la voluntad de la multitud y la de los responsables. Pero Lucas no se calla las tensiones: éstas provienen de grupos, de los helenistas o de los fariseos convertidos. Esta presentación de las crisis, optimista y fácil, no debe hacernos olvidar tres llamadas de atención:

[4] Cf. *Découvrir les Actes des Apôtres* (Lausana 1973) 26-28.
[5] Cf. G. Rouiller y M. C. Varone, *Saint-Luc:* Ech. SM 3 (1974) 150-151.

1. En la Iglesia, el poder se ejerce en el servicio (Lc 21,24-27).

2. Hay que someter el interés de la Iglesia a la consideración de los creyentes (por ejemplo, la presencia bienhechora del apóstol o su partida, Hch 21,8-14). Si la búsqueda del bien se hace en común, en la fe y la oración, Dios, árbitro ausente y presente, revela progresivamente su voluntad a los apóstoles y al pueblo.

3. La persuasión, no la coacción, es el recurso preferido de la autoridad apostólica.

Lucas no es hostil a la organización eclesiástica ni partidario de un sistema episcopal monárquico. No silencia la existencia de ancianos en la Iglesia, pero tampoco se molesta en presentar a los de Jerusalén (Hch 11,30). Señala, como de pasada, el nombramiento de responsables por parte del apóstol Pablo (Hch 14,23). Es cierto que el Pablo de las cartas auténticas no habla de ancianos (los colegios de ancianos debieron de nacer en las comunidades judeocristianas), pero no deja un lugar sin haber creado una estructura directiva. En tiempos de Lucas, el sistema paulino de los *epíscopos* y el judeocristiano de los ancianos debieron de asimilarse, pues los ancianos de Efeso (Hch 20,17) son llamados también *epíscopos* (Hch 20,28). Son los responsables locales que deben apacentar el rebaño. Pero Lucas se interesa poco por este punto; su perspectiva es misionera y no eclesial: la evangelización y las primeras conversiones le interesan más que la edificación de las comunidades. Los futuros pastores son confiados al Señor en un contexto de ayuno y oración. No se excluye, en este caso, una imposición de manos; esta acción es frecuente también fuera del momento del bautismo (para curar, Hch 9,17; para enviar en misión, Hch 13,3).

2. *Bautismo y eucaristía*

El bautismo constituye un rito de purificación. La característica cristiana es la invocación del nombre de Jesús, que convierte al creyente en propiedad del Señor. El bautismo suele ir seguido inmediatamente de una imposición de manos que señala el comienzo de la nueva vida y el don del Espíritu Santo.

Lucas no entra en una discusión teológica sobre la relación entre el signo y la realidad significada. Su pensamiento no es sacramentalista ni espiritualista. El Dios que nos ha salvado en Jesucristo nos ofrece en el bautismo lo que nos prometió. El evangelista no quiere que se interprete la eficacia del sacramento contrapuesta a la del calvario. En cuanto a la imposición de manos, excepcionalmente aparece disociada del bautismo, y esas excepciones, preparadas por Dios, no pueden servir de prueba escriturística para la separación que, en el siglo III, se realizará en Occidente entre bautismo y confirmación.

La cena es memorial de la pasión del Señor. El texto de Lucas, como el de Pablo, contiene las palabras «en memoria de» (Lc 22,19). Por otra parte, el relato de la institución, con sus sentencias sobre la copa, confiere al sacramento una connotación escatológica (Lc 22,16.18)[6]. El júbilo de las primeras reuniones cristianas (cf. Hch 2,46) confirma este aspecto anticipatorio. Pero el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24,15-32) hace surgir la presencia en la ausencia. Por tanto, la eucaristía es también para Lucas el signo de la presencia del Señor, de una presencia que, sin embargo, no perceptible por los sentidos.

3. *Oración*

La oración es importante para Lucas. Jesús ora en los momentos decisivos de su vida: en su bautismo (Lc 3,21), durante su ministerio (5,16), antes de elegir a los apóstoles (6,12), antes de la profesión de fe de Pedro (9,18), en la transfiguración (9,28); Jesús ruega al Padre (11,1), lo alaba por revelar sus misterios a los pequeños (10,21), ruega cuando es tentado Pedro (22,31), en la agonía (22,39s), en la cruz (23,34.46). Este acto manifiesta la proximidad del Padre y del Hijo. Señala también que los períodos de la vida de Jesús se desarrollan en conformidad con el querer de Dios. Los creyentes forman una comunidad de oración, cuyos tipos principales son la acción de gracias y la intercesión. Por lo menos es lo que se desprende del ejemplo de oración cristiana que Lucas nos comunica (Hch 4,24-31). Pero ¿por qué no nos dice nunca Lucas que los cristianos recitan el *padrenuestro?*

[6] Cf. M. Burnier, *Une vision prophétique et eschatologique de l'histoire:* CBi, fuera de la serie (1971) 138-145.

Ocurre con la vida espiritual como con la moral: la oración, en los Hechos, no es la aplicación de recetas dadas en el evangelio. Tal presentación iría contra las reglas de la literatura y de la teología. Las escasas indicaciones de los Hechos sugieren más bien que se ha asimilado la enseñanza de Jesús: Lucas insiste en la perseverancia. Orando sin cesar, los creyentes no desfallecen durante el tiempo de la Iglesia, que puede durar mucho.

CAPITULO VI

EL AUTOR

Al presentar la obra, detectábamos las huellas que el autor ha dejado de sí mismo. Es un hombre de la segunda o de la tercera generación que tiene el griego como lengua materna, cristiano de orientación paulina, preocupado por la misión más que por la edificación, buen conocedor del Antiguo Testamento, pero más asiduo lector de las profecías y de los salmos que de la Ley; un paganocristiano que, fiel a la enseñanza de los primeros teólogos cristianos, se dedicó a la exégesis cristológica de las Escrituras; hombre de origen social acomodado y cultivado (aunque no hay que exagerar su posición social ni su formación intelectual); deseoso, a un tiempo, de facilitar la conversión de los de su ambiente y de no ocultarles las renuncias que impone la fe; poco al corriente de la geografía de Palestina y de las costumbres judías, pero conocedor de la cuenca del Mar Egeo.

Como Jesús, Pablo y Bernabé comienzan su ministerio en su propia patria (Pedro es una excepción a la regla), podemos suponer que la aparición del «nosotros» (Hch 16,10), aunque sea una ficción literaria, señala el lugar de origen del autor: una ciudad griega; no Tróade sino Filipos, cuya administración municipal Lucas conoce bien. Pero la cuestión no está clara, ya que una variante occidental presenta el «nosotros» desde Antioquía (Hch 11,28). Sobre la patria del autor sólo caben conjeturas.

Lucas da pruebas de preocupación pastoral. Pero más que ver en él un pastor, nos inclinaríamos a considerarlo un misionero itinerante, en la línea de Timoteo y Silas, preocupado por recordar sus obligaciones a los ministros locales. De ser así, la cuestión del lugar de redacción es, a la vez, secundaria e insoluble.

Lucas es historiador y escritor. Sería erróneo subestimar este hecho en la apreciación de su persona. Ha realizado minuciosas averiguaciones y ha intentado redactar una obra que suscita la adhesión de los lectores por su calidad formal y por la solidez de los acontecimientos narrados. Esta constatación nos

lleva a subrayar la preocupación pastoral del autor. Los relatos relativos a los orígenes, tanto los de Jesús como los de las comunidades cristianas, deben no sólo favorecer el proselitismo cristiano, sino arraigar más profundamente a los creyentes en su fe. En todo caso, quiere establecerlos o mantenerlos en una relación personal con Cristo, y no en la sumisión a una religión de obediencia, marcada por los mandamientos de la ley.

La historia de las tradiciones y el resultado de la composición nos impiden situar al autor en el círculo inmediato de Pablo. La admiración que siente por el apóstol de los gentiles, los pequeños trazos hagiográficos que de él presenta, el silencio sobre las grandes controversias que marcaron el ministerio de Pablo (sobre todo en Corinto y Galacia), lo que dice de la conferencia de Jerusalén, el poco interés que presta a los elementos más originales y más preciosos de la teología del apóstol (crítica de la ley, justificación de los impíos, el futuro de Israel, la cruz como maldición), la elegante solución que da al retraso de la parusía, con un largo período favorable a la misión, el parentesco religioso con algunas cartas tardías del Nuevo Testamento, como las pastorales e incluso con la inicial literatura cristiana, como la primera carta de Clemente y la obra del mártir Justino: todos esos elementos nos impiden considerar al autor como testigo ocular y compañero directo de Pablo. El «nosotros», que aparece en cuatro secciones, responde a una práctica literaria, documentada en la época, inocente a pesar de la ficción.

Los anteriores argumentos van contra la tradición que, desde el siglo II, considera a Lucas, médico y compañero de Pablo (Col 4,14 y 2 Tim 4,11), como autor de la obra dedicada a Teófilo. Pero tales testimonios —no hay que olvidarlo— provienen de una época, finales del siglo II, en que la Iglesia debía encontrar un origen apostólico directo o indirecto a los diversos escritos que quería presentar como canónicos.

Algunos prólogos anónimos, conocidos en varias lenguas, diferentes en su forma y de datación incierta —tal vez de comienzos del siglo IV—, creen poder precisar que Lucas era originario de Siria, más concretamente, de Antioquía, y que había redactado primero el evangelio en Acaya y luego los Hechos.

Lo que la tradición de la Iglesia ha detectado y expresado a su manera —una manera narrativa parecida a la del evangelista— es que el autor de Lucas-Hechos sigue las huellas de Pablo y despliega una actividad, más que pastoral, misionera.

Por otra parte, el cristianismo antiguo nos transmite poca información sobre Lucas. Normalmente se limita a repetir lo que podemos deducir del Nuevo Testamento. No sabe nada de un posible martirio del evangelista; y la existencia de *Hechos de Lucas* no aparece documentado en los primeros siglos. Sin embargo, circulan algunas informaciones legendarias. En sus *Hipotiposis,* Clemente de Alejandría (según Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI,14,2) cree poder precisar que el evangelista, colaborador de Pablo, tradujo al griego la carta a los Hebreos, redactada por su maestro en hebreo. Existen, también, diversas listas que relacionan a Lucas con Jesús e incluyen su nombre entre los setenta y dos discípulos (Lc 10). Por su parte Jerónimo (*Hombres ilustres,* 8) refiere que las reliquias de Lucas fueron transportadas de Tebas de Beocia a Constantinopla. Estas informaciones, lo mismo que otros rasgos legendarios, circulan en recopilaciones hagiográficas, como la de Simeón Metafrasto (siglo X) (MPG 115, col. 1129-1140; cf. F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca,* Subsidia Hagiographica, 8a [Bruselas [3]1957] 57-60). Finalmente, en diversas lenguas orientales, ha sobrevivido un relato original, más desarrollado, una pasión (cf. R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* II, 2 [Braunschweig 1884; reimpr. Amsterdam 1976] 354-371; y *Bibliotheca Hagiographica Orientalis,* ed. por los Bolandistas [Bruselas 1910] 127-128). Sobre Lucas en la literatura latina cristiana, cf. *Bibliotheca Hagiographica Latina,* ed. por los Bolandistas, II [Bruselas 1900-1901] 738-739; III [Bruselas 1911] 198). La Iglesia ortodoxa celebra el 18 de octubre la muerte o, excepcionalmente, el martirio, a la edad de 80 años, del evangelista, que llegó a ser arcipreste de Tebas.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

El tercer libro del evangelio es según Lucas. Lucas, el conocido médico, lo escribió a su propio nombre, según la creencia, después de la ascensión de Cristo, cuando Pablo lo tomó consigo como compañero de sus viajes; sin embargo, él no vio al Señor en carne y, por eso, habiendo indagado lo que pudo, comienza su narración con el nacimiento de Juan. [...] Los Hechos de los apóstoles están escritos en un solo libro. Lucas compuso para el egregio Teófilo cuantas cosas acaecían en su presencia, como lo demuestra claramente omitiendo la pasión de Pedro y el viaje de Pablo a España desde la ciudad (Roma) *(Canon de Muratori).*

Mateo, entre los hebreos, en su propia lengua, escribió un evangelio, cuando Pedro y Pablo evangelizaban en Roma y fundaban la Iglesia (Ireneo, *Adv. haereses* III, 3).

En estas iglesias, no sólo las apostólicas, sino todas las que están unidas a ellas por el vínculo del sacramento, existe, desde que fue redactado, el Evangelio de Lucas, al que profesamos una gran veneración (Tertuliano, *Contra Marción* IV, 5).

En cuanto a Lucas, antioqueno de origen y médico de profesión, permaneció largo tiempo unido a Pablo y vivió en relación con los otros apóstoles. De ellos aprendió el cuidado de las almas, como lo demuestra en dos libros inspirados por Dios: el Evangelio, que dice haber compuesto según las tradiciones de los que habían sido desde el principio testigos y ministros de la palabra y de los que se proclama seguidor desde el comienzo, y los Hechos de los apóstoles, que redactó no después de haberlos oído, sino después de haberlos visto con sus propios ojos (Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* III, 4,6).

CONCLUSION

Un programa de investigación

Los creyentes concentran la atención —y es comprensible— en el alcance actual del evangelio. Sin embargo, saber cómo leyeron e interpretaron la Escritura las Iglesias, en el decurso de su larga existencia, no carece de interés, puesto que el conocimiento de la historia de la exégesis permite controlar la interpretación de hoy y evitar callejones sin salida. Tales investigaciones tienen también interés ecuménico porque descubren las raíces confesionales.

Buscar el impacto de las obras de Lucas, su recepción, equivale a leer la historia de la Iglesia. ¿No se nutren los cristianos con textos tan decisivos como los relatos del nacimiento, de la pasión, de los discípulos de Emaús o de Pentecostés? Es cierto que el Evangelio de Mateo se impuso antes como el evangelio eclesial y que las versiones mateanas del padrenuestro y de las bienaventuranzas son las más conocidas. No obstante también las parábolas lucanas del buen samaritano o del hijo pródigo edifican a los fieles de generación en generación.

Recordemos (cf. *supra,* cap. I de esta parte) que la formación del canon neotestamentario en el siglo II disoció el evangelio de los Hechos. Desde entonces vio Lc su suerte asociada a la de los evangelios. Admitido su evangelio antes que los Hechos en la recopilación de escritos sagrados, se vio protegido por los teólogos ortodoxos que tenían que dar cuenta de la variedad de los evangelios. La simbología del número cuatro coincidió con la aplicación a los evangelistas de los cuatro animales del Apocalipsis (Ap 4): el toro se convirtió en el símbolo de Lucas. Esta concepción de un evangelio tetramorfo, testimoniada ya desde Ireneo, se ha mantenido a través de los siglos.

Si las Iglesias subrayaron la unidad doctrinal de los evangelios, no dejaron, por eso, de constatar sus diferencias. Pero se explicaron desde las distintas personalidades de los evangelistas más que desde la inconciliabilidad de los textos. Hasta las pri-

meras sinopsis (siglo XVIII) se insiste más en la armonía de los evangelios que en sus diferencias.

La unidad de la palabra (un solo evangelio) en la variedad y complementariedad de los testigos (cuatro evangelios escritos), tal es la convicción cristiana más unánime y permanente. Así se expresa, por ejemplo, en las cátedras o púlpitos de las iglesias ortodoxas, donde en cada una de las cuatro caras está representado un evangelista.

Pasar de estas generalidades a nociones más precisas exigiría numerosísimas investigaciones. Algunas ya han sido llevadas a cabo: se puede leer la historia de la interpretación de un determinado texto, el bautismo de Jesús, la parábola del buen samaritano, la vida comunitaria de los apóstoles, la conversión de Cornelio; los comentarios de numerosos doctores de la Iglesia, desde Ambrosio de Milán hasta el Padre M.-J. Lagrange, son fácilmente accesibles, y diversas monografías han examinado la exégesis de un Cirilo de Alejandría, de un Tomás de Aquino o de un Juan Calvino. Pero ¡cuántos textos sólo consultados por algún especialista! ¡Cuántos comentarios estudiados únicamente para un punto concreto! ¡Cuántas páginas olvidadas, desconocidas! ¡Cuánto trabajo de examen minucioso en perspectiva!

Un estudio de conjunto duraría siglos. De la época patrística, se quedaría sin duda con una lectura en dos niveles de Lucas-Hechos: teniendo en cuenta los relatos como testigos directos de la historia de Dios con su pueblo y descifrando la Escritura, los tesoros alegóricos ocultos tras la simple letra. La Edad Media se nutrió de la exégesis de los Padres: el Oriente, principalmente de Orígenes; el Occidente, de Orígenes (a través de las traducciones de Rufino y de la obra de Ambrosio) y de Agustín, gracias a las cadenas exegéticas griegas y a las diversas glosas latinas. Los reformadores leyeron el tercer evangelio y los Hechos a través del prisma de la carta a los Romanos (la doctrina de la elección y de la justificación por la fe). Es, por lo menos, lo que podemos suponer y lo que sucede en la *Harmonie évangélique* de Calvino. El Renacimiento se caracterizó por las *Adnotationes* de Erasmo. El interés del gran humanista por la enseñanza moral de Jesús recuerda el polo ético del cristianismo a un Occidente obnubilado por la enseñanza doctrinal del apóstol Pablo. Pero la obra de Erasmo sirve también de preludio a los primeros estudios históricos relativos al cristianismo primitivo: Trabaja con precisión cuando se apoya

en los textos bíblicos, pero se mueve con dificultad cuando tiene que describir la muerte de los apóstoles apoyado en tradiciones eclesiásticas o en textos apócrifos.

¿Qué aprenderíamos de la exégesis del siglo XVIII? Es difícil imaginarlo. En el siglo XIX, curiosamente, a pesar de su exégesis cada vez más histórica, los estudiosos tienen más confianza en el evangelista Marcos que en el historiador Lucas. F. Chr. Baur ve en Lucas un hombre del período posapostólico favorable al compromiso entre el judeocristianismo ligado a Pedro y el paganocristianismo fiel a Pablo. Para lograr esa síntesis, el evangelista tuvo que eliminar los aspectos más tajantes de la doctrina paulina (la radical gratuidad de la justificación por la fe y la crítica violenta a la ley). Si las tesis de Baur marcan todavía a un hombre como A. Loisy a comienzos del siglo XX, ceden el paso, en Alemania, a una despiadada y, a menudo, estéril crítica de las fuentes.

Más fructuosa es, a continuación, gracias a M. Dibelius, R. Bultmann y C. H. Cadbury, una lectura de Lucas-Hechos que respeta los géneros literarios. Pero nuestro siglo va a asistir a una conflagración teológica: hacia 1950, varios discípulos de R. Bultmann-H. Conzelmann, Ph. Vielhauer y E. Käsemann se inclinan ante la talla teológica de Lucas que transforma, según ellos, la inminencia del fin de los tiempos en una amplia historia de salvación con etapas bien marcadas. Esta relectura tiene un precio: implica —dicen— una desaprobación de Pablo en varios puntos importantes: la teología natural, la ley y la escatología en particular. Al suponer la percepción natural de Dios, valorizar la función de la ley y transformar la escatología, Lucas se aparta brúscamente de Pablo. La reverencia se transforma en rechazo: Lucas es teólogo, pero un teólogo peligroso. Hoy se critica esta perspectiva y se redescubre en Lucas al pastor en pie de igualdad con el doctor, y al historiador, con el teólogo (I. H. Marshall y M. Hengel).

Otra manera de describir la recepción de Lucas-Hechos, tal vez más provechosa que el recorrido diacrónico, consiste en enumerar y examinar los sectores de la vida eclesial, y con ello los principales géneros literarios que se han beneficiado de la influencia lucana. Limitándonos a esbozar un programa de trabajo, se podrían abordar los siguientes puntos.

Lucas-Hechos en la liturgia

La historia de las fiestas cristianas gira en torno a los grandes acontecimientos de la revelación, los cuales, sólo gracias a la Escritura, fueron asimilados rápidamente. Así, para la formación del año litúrgico, y en particular para la institución de las fiestas de Pentecostés y de la Ascensión, en el siglo IV, el impacto de Lucas fue decisivo.

En virtud de una repercusión comprensible, muy pronto la sucesión de las fiestas preservó el recuerdo de la Escritura: muchos cristianos ortodoxos recuerdan los detalles del nacimiento o de la resurrección al contemplar los frescos que adornan los muros de las iglesias o los iconos que, en el iconostasio, representan las grandes fiestas anuales.

Las lecturas bíblicas en los oficios, distintas según los momentos y lugares, mantiene la memoria de los textos que el tiempo habría podido hacer olvidar, como ocurrió con los salmos maniqueos o la liturgia de Mitra. Por estar vivos en el culto, los escritos de la Biblia han podido sobrevivir al paso de los siglos.

La historia de los leccionarios pertenece a la historia de la exégesis y, con ello, a la historia de la Biblia. No deja de ser interesante que, desde el siglo IV, la Iglesia haya asociado la lectura litúrgica del libro de los Hechos a Pascua y a Pentecostés. En el primer caso, significaba que la muerte y la resurrección de Cristo Jesús hacían nacer la Iglesia; en el segundo, que había que esperar la efusión del Espíritu Santo para establecer a los discípulos en comunidad apostólica y misionera.

También se habrían de evocar en este capítulo los esfuerzos realizados en la traducción de la Biblia. Está claro, que tanto la Antigüedad cristiana como la época moderna han multiplicado las versiones: desde fines del siglo II, Lucas-Hechos fueron traducidos al latín, al siríaco, al copto, etc. Y en nuestros días, las Sociedades Bíblicas se dedican a verter a centenares de idiomas el díptico lucano, que ya está traducido, con el resto del Nuevo Testamento, en unas setecientas cincuenta lenguas. Estas Sociedades han publicado incluso un manual de más de setecientas páginas para uso de los traductores del evangelio de Lucas (Ch. Dieterlé, J. Reiling y J. L. Swellengrebel, *Manuel du traducteur pour l'Evangile de Luc,* Stuttgart 1977).

La predicación, de misionera que fue al comienzo, se inscribió muy pronto en el orden litúrgico. Seguir la historia de la homilética es otro punto de este capítulo. Descubrimos que, en

la misma época (el siglo XVII), en el mismo país (Francia), dos predicadores, Bourdaloue y Massillon, predicaban de manera muy diferente sobre la misma parábola del hijo pródigo; el primero insistía en el arrepentimiento que se sitúa entre el pecado y la salvación; el segundo oponía el exceso del pecado a la abundancia de la misericordia. Un estudio sobre el tipo medio de los predicadores sería tan instructivo como un análisis de los predicadores eminentes.

Lucas-Hechos y la literatura apócrifa

¿Imitan los evangelios y Hechos apócrifos a los evangelios y Hechos canónicos? ¿Los deben completar o sustituir? Se trata de cuestiones difíciles. El interés experimentado, en el siglo II, por el nacimiento y la infancia de Jesús, se orientó, como sabemos, en dos direcciones: una, especulativa, debe poco al evangelio de Lucas; imagina un descenso del Cristo preexistente a través de las esferas celestes; la otra, cercana a la vena narrativa de Lucas y de Mateo, se remonta, no en el espacio, sino en el tiempo: sacraliza el pasado de la familia de Jesús. Con un estilo parecido al de los Setenta y al de Lc 1-2, el *Protoevangelio de Santiago* narra el nacimiento y la vida de la Virgen hasta el nacimiento inclusive. El autor de este escrito conoce y utiliza los evangelios canónicos. El *Evangelio de la infancia según Tomás,* por su parte, quiere colmar la laguna que existe en el evangelio entre los relatos del nacimiento (Lc 2,1-38) y el episodio de «Jesús a los doce años» (Lc 2,39-51). Si no es nada cómodo definir la relación entre los sinópticos y el fragmento conservado del *Evangelio de Pedro,* relativo a la pasión y resurrección, todavía es más difícil establecer lazos entre las sentencias lucanas de Jesús y el *Evangelio de Tomás,* descubierto en Nag Hammadi.

Por las fechas en que se comienzan a escribir los Hechos apócrifos de los apóstoles, no era todavía definitiva la entrada de los Hechos en el canon. Esta situación explica la ambigua relación de estas obras con el segundo volumen de la obra de Lucas: lo conocen, pero apenas lo tienen en cuenta, hasta el punto de ignorarlo o contradecirlo. Así, los *Hechos de Pablo* hacen seguir al apóstol un itinerario incompatible con el de los Hechos, aunque copien sus modelos narrativos, como el episodio de la liberación milagrosa (cf. Hch 16 y *Hechos de Pablo,*

Papiro de Hamburgo, pp. 1-5). Tampoco estamos seguros de que sus autores persiguieran el mismo objetivo que Lucas. Si en el evangelista el relato histórico y el mensaje evangélico van a la par, en los Hechos apócrifos se conjugan, más bien, la novela y una religión de tipo ascético.

Lucas-Hechos y la literatura hagiográfica

Las actas de los mártires se nos presentan en formas diversas, entre las que destacan la relación del proceso judicial y el relato de martirio. Si en el primer género, que se caracteriza sobre todo por los diálogos, la influencia de Lucas-Hechos es mínima, sí se hace notar en el segundo: las referencias directas e indirectas a la muerte de Jesús (Lc 22-23) y a la de Esteban, llamado desde muy pronto protomártir (= primer mártir, Hch 6-8), son todavía discretas en las actas más antiguas (cf. los *Mártires de Lyon y de Vienne* II,5), pero con el tiempo se van multiplicando.

Lucas-Hechos y la teología

Este capítulo ha de comenzar con Marción (siglo II). El evangelio de Lucas, mutilado en su comienzo y separado de los Hechos, juntamente con las principales cartas paulinas, constituye para este hereje el canon de un cristianismo radical, en total ruptura con el Antiguo Testamento. ¿Cuál era la exégesis de Marción? ¿Cómo contradijeron al hereje los Padres de la Iglesia —es el caso de Tertuliano con su *Adversus Marcionem*— y le quitaron de las manos el tercer evangelio? Son puntos que, aunque parcialmente estudiados, merecerían una presentación de conjunto.

Ireneo de Lyon desempeña, en el siglo II, un papel importante en la entrada en el canon de los evangelios y de los Hechos. Incluso es el primero en imponer estos escritos a la totalidad de la Iglesia, oponiéndose al veredicto de Marción y a las proliferaciones gnósticas.

En las ulteriores disputas de la Antigüedad cristiana, unos y otros utilizan Lucas-Hechos, pero ya nadie duda, excepto algunos maniqueos, de la canonicidad de estas obras.

Determinados versículos aparecen citados en las controver-

sias. En las disputas trinitarias, parece ser que adopcionistas y arrianos utilizaron Hch 10.38 para afirmar que Cristo no había existido siempre, puesto que fue ungido en el tiempo; en los debates cristológicos, Atanasio de Alejandría y los ortodoxos se refieren a Hch 10,38 para decir que la unción recayó sobre la naturaleza humana y no sobre el Verbo; y en la disputa pneumatológica dirán los ortodoxos que, si se admite la divinidad del ungido, también se debe admitir la divinidad del que unge, el Espíritu Santo de Hch 10,38; Hch 10,22 se utilizará en el siglo IV para demostrar que el Espíritu Santo es persona, puesto que habla y da órdenes directas a Pedro.

El martirio de Esteban —otro punto apenas examinado— se hará célebre y permitirá a la gran Iglesia definir su postura ante el martirio, que no hay que buscar, como pretenden algunos montanistas, ni esquivar, como sugieren diversos círculos gnósticos.

El relato de los convertidos de Samaría, que reciben primero el bautismo y luego la imposición de manos (Hch 8,12.14-*17) servirá para justificar la ruptura occidental entre el bautis*mo y el sacramento de la confirmación (el Oriente no subscribirá tal exégesis). Este texto, lo mismo que otros versículos del libro de los Hechos, tendrá importancia, en el siglo III, en la disputa entre el papa Esteban y Cipriano, obispo de Cartago; según la solución romana, que triunfaría finalmente, basta con imponer las manos a los herejes que desean reintegrarse a la comunión de la Iglesia; si el bautismo fue correcto, no hay por qué repetirlo.

La virtud de Cornelio, por su parte, servirá de ejemplo a los semipelagianos para subrayar el papel de la voluntad humana en el origen de la fe. Será precisa la sutileza exegética de Agustín de Hipona y de sus discípulos para mostrar que esa misma virtud había sido dada y provocada por Dios: doctrina que el Concilio de Orange, en 529, hará suya, pero que la Edad Media y la Contrarreforma frecuentemente perderán de vista, según parece.

Hay otros muchos textos cuya fortuna nos gustaría conocer: el discurso de Pablo en el Aerópago debió de agradar a los más destacados capadocios, empeñados en mantener diálogo con la tradición filosófica griega; fue muy citado, posteriormente, a propósito de la teología natural.

Junto al recurso de citar Lucas-Hechos, que es lo más frecuente en los tratados dogmáticos y polémicos, existe el co-

mentario, que puede ser edificante, pero que también suele ser exegético y científico en el sentido antiguo del término. H. Schürmann presenta una buena lista de comentarios patrísticos y medievales. Convendría analizar minuciosamente esa vasta literatura, lo mismo que sería preciso examinar un género peculiar de escritos, las *Cuestiones,* cuya pretensión era aportar luz a determinados enigmas escriturísticos.

Lucas-Hechos y el arte

Como narrador, Lucas tenía que inspirar a los artistas. De hecho varios ciclos del arte paleocristiano recurren a él. El emparejamiento iconográfico de Pedro y Pablo proviene de una corriente de pensamiento que tiene en Lucas uno de sus primeros testigos.

Se puede recurrir al tratado de L. Réau *(Iconographie de l'art chrétien* II,2, París 1957) para ver el éxito (y a veces la presencia discreta) de los relatos de Lucas-Hechos en el arte cristiano.

Es impresionante ver, en los dibujos de Rembrandt, el esfuerzo del pintor para representar al Resucitado en la posición de presencia y ausencia que ocupa en el relato de los discípulos de Emaús (Lc 24). Su desaparición fulgurante en un dibujo señala su presencia más eficazmente que el joven radiante de la tela del Louvre.

En las representaciones del nacimiento, se aprecia frecuentemente, desde la Edad Media, la influencia no sólo de Lc 2, sino también del *Protoevangelio de Santiago* o de sus refundiciones latinas *(Evangelio* del Pseudo-Mateo y la *Leyenda áurea* de Jacopo della Voragine). Por ejemplo, en el coro de la catedral de Espoleto los frescos de Filippo Lippi (siglo XV).

Lucas-Hechos han inspirado también a los poetas. Entre las estrofas del Díptico de Prudencio, redactado hacia el año 400, varias parafrasean algunos episodios del evangelio o de los Hechos (la anunciación, los ángeles que proclaman la noticia a los pastores, la pasión del Salvador, la historia de Esteban, la conversión de Pablo, etc.). Esas estrofas servían, como es sabido, para las representaciones iconográficas de escenas bíblicas. En el siglo IV, un subdiácono romano, Arátor, pondrá en versos los Hechos, señalando, de pasada, sus dos preocupaciones principales: el elogio de los apóstoles y, a modo de consecuen-

cia, del papa, a quien dedica la obra, y además la interpretación alegórica, particularmente de los nombres y los números.

Los dramas litúrgicos de la Edad Media, interpretados dentro de la Iglesia, los misterios y luego de los actos sacramentales, representados en el atrio, se inspiran evidentemente en los relatos bíblicos, de nacimiento y la pasión, como también de los discípulos de Emaús y de la conversión de Pablo. En la actualidad, el teatro y también el cine han buscado temas en la Escritura. Pier Paolo Pasolini escribió el guión de una película consagrada al apóstol Pablo que la muerte le impidió rodar.

Lucas-Hechos y la historiografía cristiana

¿Se convirtió la obra dedicada a Teófilo en fuente y modelo de la historiografía cristiana? Curiosamente Lucas no tuvo sucesores inmediatos y, cuando Eusebio, en el siglo IV, redactó su *Historia Eclesiástica,* recurrió ciertamente a los Hechos, pero sin conferirles un puesto privilegiado. Fue la sucesión episcopal, y no Lucas-Hechos, la que sirvió de armazón a su obra. En cuanto a los historiadores griegos posteriores, Sócrates o Sozomeno, prosiguen e imitan la obra de Eusebio y no la de Lucas.

Una tradición, que no se remonta más allá del siglo V, atribuye al evangelista dotes pictóricas. Se cuenta que la emperatriz Eudoxia envió desde Jerusalén a Pulqueria un icono de la Virgen, pintado por san Lucas. Al crear la leyenda de un Lucas artista, pintor, la Iglesia daba pruebas de sensibilidad. ¿No había realizado Lucas, en calidad de defensor de la benevolencia de Dios, su tarea de historiador y de evangelista con elegancia y arte? ¿No convierte su pluma los acontecimientos de la historia de la salvación y los artículos de la fe en cuadros destinados a la contemplación? ¿No es para él la comunicación de la palabra hacer ver con la imaginación?.

Por ello, el impacto de Lucas fue más fuerte sobre el pueblo de Dios que sobre los teólogos, poque la gente sencilla siempre se ha sentido a gusto con las narraciones accesibles. Por su éxito Lucas ha permitido hasta el presente dar una respuesta positiva a la pregunta inquieta e inquietante de Jesús: «Pero, cuando vuelva el Hijo del hombre, ¿va a encontrar fe en la tierra?» (Lc 18,8).

BIBLIOGRAFIA

Indicamos únicamente las obras fundamentales sobre el Evangelio y Hechos de los Apóstoles y, sobre todo, las más asequibles a nuestros lectores.

1. *Traducción*

J. Mateos/L. Alonso Schökel, *El Nuevo Testamento* (Madrid, Ed. Cristiandad, ³1983). Es la traducción utilizada en este libro, realizada con exigente rigor lingüístico y hermenéutico.

Nuevo Testamento (de la «Biblia Interconfesional»), con propósitos ecuménicos (Madrid, Edica/Sociedades Bíblicas, 1978).

2. *El Evangelio*

S. Antoniades, *L'Évangile de Luc. Esquise de grammaire et de style* (París 1930).

J. Blank, *Das Evangelium nach Lukas,* 2 vols. (Düsseldorf 1982).

H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid, Fax, 1964).

F. Bovon, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches* (París 1978).

A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc* (París 1978).

J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums* (Gotinga 1980).

M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (París ⁴1927).

X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon saint Luc,* en *Introduction à la Bible,* nueva ed., vol. III (París 1976) 109-142.

Id., *Estudios de Evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas* (Madrid, Ed. Cristiandad, ²1982).

I. H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (Exeter 1978).

J. Mateos/J. Ríus, *Lucas. Evangelio y Hechos. Lectura comentada* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1983).

E. Rasco, *La teología de Lucas: origen, desarrollo, orientaciones* (Roma 1976).

B. Rigaux, *Témoignage de l'Évangile de Luc* (Brujas 1970).

J. Schmid, *El Evangelio según san Lucas* (Barcelona, Herder, 1974).

G. Schneider, *Das Evangelium nach Lukas,* 2 vols. (Gütersloh 1977).

H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (Friburgo de Br. 1969).

A. Stöger, *El Evangelio según san Lucas. Comentario para la lectura espiritual,* 2 vols. (Barcelona, Herder, 1970).
C. Stuhlmüller, *Evangelio de san Lucas* (Santander, Sal Terrae, 1966).
Id., *Evangelio según Lucas,* en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* III (Madrid, Ed. Cristiandad, 1972) 295-420.

3. *Hechos de los Apóstoles*

A. Boudon, *Los Hechos de los Apóstoles* (Madrid, Ed. Paulinas, 1967).
H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History* (Londres 1955).
Id., *The Making of Luke-Acts* (Londres ²1958).
H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte erklärt* (Tubinga ²1972).
M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Gotinga 1968).
R. S. Dillon/J. A. Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles,* en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* III (Madrid, Ed. Cristiandad, 1972) 421-446.
N. M. Flanagan, *Hechos de los Apóstoles* (Santander, Sal Terrae, 1965).
E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte neu übersetzt und erklärt* (Gotinga ⁷1977).
E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres* (París ²1926).
J. Kürzinger, *Los Hechos de los Apóstoles,* 2 vols. (Barcelona, Herder, 1974).
J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in its Historical Setting* (Londres ³1970).
Ch. Perrot, *Les Actes des Apôtres,* en *Introduction à la Bible,* nueva ed., vol. II (París 1976) 239-295.
E. Plumacher, *Lukas als hellenistischer Schiftsteller. Studien zur Apostelgeschichte* (Gotinga 1972).
J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga ¹⁷1982).
E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire* (París 1957).
G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* (Friburgo de Br. 1980).
M. Wilcox, *The Semitisms of Acts* (Oxford 1965).
C. S. C. Williams, *A Commentary on the Acts of the Apostles* (Londres ²1964).
A. Winkenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles* (Barcelona, Herder, ²1973).